



تاريخ الفكر الفلسفي الغربي

قراءة نقدية (٦)



أفول التفلسف الأيوني

قراءة في أطاريح أمبادوقليس، أنكساغور، لوقيبوس، ديموقريط، ديوجين، أرخيلاوس، هيبو، ميطرودور

د. الطيب بوعزة



nama-center.com

مركز نماء للبحوث والدراسات

مركز بحثي، يُعنى بتنمية العقل الشرعي والفكري، وتطوير خطابه وأدواته المعرفية بما يُمكّنه من حُسن التعامل مع تراثه الإسلامي، والانفتاح الواعي على المعارف والتجارب العالمية المعاصرة.

ويسعى إلى بناء خطاب إسلامي معتدل، متصل بحركة التنمية، حسن الفهم لمحكمات الشريعة، قوي الانتماء لها، قادر على الإقناع بها، ويمتلك في المساحات الاجتهادية: المرونة والمهارة والآداب الكافية، خطاب حسن الفهم للأطروحات الفكرية المعاصرة، قادر على فهمها وفحصها ونقدها.

ويُشارك المركز في صناعة القيادات الشرعية والفكرية التي تمتلك إلى جانب رصيدها الشرعي؛ أدوات المعرفة المعاصرة، ومهارات التواصل التي تُمكنها من القدرة على إيصال رسالتها على أكمل وجه ممكن.

يستهدف الباحثين وطلبة الدراسات العليا، والنخب والشباب المثقف وصناع القرار في المجال الشرعي والفكري.

يشتغل لتوصيل رسالته عبر إصدار البحوث والدراسات، والنشر الإلكتروني، وإقامة الندوات وحلقات النقاش، والتدريب، والاستشارات، والبرامج الإعلامية والإعلام الجديد.



أفول التفلسف الأيوني





تاريخ الفكر الفلسفي الغربي
قراءة نقدية (٦)

أفول التفلسف الأيوني

قراءة في أطاريح أمبادوقليس، أنكساغور، لوقيبوس،
ديموقريط، ديوجين، أرخيلاوس، هيبو، ميطرودور

د. الطيب بوعزة





أفول التفلسف الأيوني
(قراءة في أطاريح أمبادوقليس، انكساغور، لوقيوس، ديموقريط، ديوجين، أرخيلاوس، هيبو، ميطرودور)

د. الطيب بوعزة / كاتب من المغرب

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء».

مركز نماء للبحوث والدراسات
Nama Center for Research and Studies

بيروت - لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

المملكة العربية السعودية - الرياض
هاتف: ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦
فاكس: ٩٦٦١٤٧٠٩١٨٩
ص.ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
بوعزة/ الطيب
أفول التفلسف الأيوني (قراءة في أطاريح أمبادوقليس، أنكساغور، لوقيوس، ديموقريط، ديوجين، أرخيلاوس، هيبو، ميطرودور)/ الطيب بوعزة
٤٣٢ ص، (تاريخ الفكر الفلسفي الغربي رؤية نقدية؛ ٦)
٢١,٥×١٤,٥ سم
١. الفلسفة الغربية. ٢. نقد الفكر الفلسفي الغربي. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-732-7

طبعت في


المحتويات

الموضوع	الصفحة
مدخل الكتاب	١١
الباب الأول: أمبادوقليس	**٣٧**
تقديم	٣٩
الفصل الأول: في السيرة والنتاج	**٤٩**
١-هوامش على سيرة أمبادوقليس	٥١
٢- في شذرات أمبادوقليس	٧٠
الفصل الثاني، فلسفة أمبادوقليس	**٧٧**
١- نظرية الجذور الأولية أو «الأسطقساط»	٧٩
٢- ملامح كوسموس أمبادوقليس	٩٤
٣- الحياة والإنسان من منظور أمبادوقليس	١١٥
٤- أمبادوقليس وسؤال المعرفة	١٢٣

الموضوع	الصفحة

٤-١ التشابه كشرط لقيام العلاقة الإدراكية ١٢٧

٤-٢ دلالة محدودية الإدراك الحسي عند أمبادوقليس ونقد تأويل أمبيريقوس وأرسطو ١٣٢

٤-٣ من الإدراك العقلي إلىٰ الإلهام الإلهي ١٣٥

٥- أمبادوقليس والمسألة الدينية ١٣٨

خاتمة ١٤٢

الباب الثاني: أنكساغور ١٤٩

تقديم ١٥١

الفصل الأول: في السيرة والنتاج ١٦٣

١- هوامش علىٰ سيرة أنكساغور ١٦٥

٢- في شذرات أنكساغور ١٧٥

الفصل الثاني: فلسفة أنكساغور ١٧٧

١- في دلالة مفهوم النوس ١٨٢

٢- نقد القراءة الأفلاطونية/الأرسطية القائلة بمحدودية دور الـ«نوس» في النسق الأنكساغوري ١٩٠

٣- كوسمولوجيا أنكساغور ٢٠٧

٣-١ الـ«نوس» وفعل الفصل ٢١١

٣-٢ معالجة لاستشكال فعل الفصل ٢١٤
٣-٣ صورة الكوسموس وزمانيته ٢٢٥
٣-٤ أنكساغور وتعدد العوالم ٢٣٩
٤- الحياة من منظور أنكساغور ٢٤٤
٥- أنكساغور وسؤال المعرفة ٢٤٦
٥-١ الحس وإمكان المعرفة ٢٤٧
٥-٢ الـ«نوس» والنفس والمعرفة ٢٥٣
خاتمة ٢٥٩
الباب الثالث: الفلسفة الذرية: لوقيبوس وديموقريط ٢٦٣
تقديم ٢٦٥
الفصل الأول: لوقيبوس وديموقريط، سيرة ونتاج ٢٧٣
١- هوامش علىٰ سيرة لوقيبوس ٢٧٨
٢- هوامش علىٰ سيرة ديموقريط ٢٨٤
٣ - في الشذرات ٣٠١
الفصل الثاني: الفلسفة الذرية ٣٠٧
١- في تأصيل النظرية الذرية ٣١٤
٢- مفهوم الذرة في فلسفة لوقيبوس/ ديموقريط ٣١٩

٣- الفلسفة الذرية والكوسمولوجيا ٣٣٢
٤- الألوان والطعوم بتفسير ذري ٣٣٨
٥- التفسير الذري للحياة والأخلاق ٣٤٠
٦- الفلسفة الذرية ونسبية المعرفة ٣٤٨
٧- موقف الذرية الأبديرية من مسألة الألوهية والاعتقاد الديني ٣٥٤
خاتمة ٣٥٦
الباب الرابع: ضميمة في نهاية الفلسفة الأيونية: من الانتقاء والتوفيق إلى الانتقاء والتقليد ٣٦٥
تقديم ٣٦٧
١- ديوجين الأبولوني ٣٧١
مقدمة ٣٧٢
١-١- في السيرة والنتاج ٣٧٦
١-١-١ هوامش على سيرة ديوجين الأبولوني ٣٧٦
١-١-٢ في النتاج ٣٨٠
١-٢ فلسفة ديوجين الأبولوني ٣٨٤
١-٢-١ تكوين العالم من منظور ديوجين الأبولوني ٣٩٤
١-٢-٢ المعرفة من منظور ديوجين الأبولوني ٣٩٦

الموضوع	الصفحة

خاتمة ٤٠٠

٢- أرخيلاوس ٤٠١

٢-١ في السيرة والنتاج ٤٠١

٢-٢ فلسفة أرخيلاوس ٤٠٥

٣- هيبو ٤١٠

٤- ميطرودور اللامباسكي ٤١٥

خاتمة الضميمة ٤١٧

خاتمة الكتاب ٤٢٠

مدخل الكتاب

- ١ -

بل أسقطـاط أربعة لا أسطقس واحد، يقول أمبادوقليس.

بذور لانهائية العدد ممتزجة في خليط بدئي، يقول أنكساغور.

ذرات لانهائية العدد، بشكول مختلفة، تسبح في فراغ لانهائي، يقول لوقيبوس وديموقريط.

إنَّه أمر ملفت للنظر أن تتشارك هذه الفلسفات المتزامنة، وتتعاضد لتوطيد الاعتقاد ذاته المرتكز علىٰ تعديد الـ«أرخي»[1] (المبدأ/الأصل) وتكثيره، ضدًا علىٰ الأنطولوجيا الإيلية، ومغايِرةً للتوحيد الملطي.

---

(١) الـ«أرخي» لفظ إغريقي محوري في تاريخ النظرية الفلسفية اليونانية، حيث يشير إلىٰ معنىٰ المبدأ/ الأصل، الذي تكون به العالم. ومن بين الأسباب التي جعلت هذا اللفظ محوريا في عملية التأريخ لتشكل النظرية الفلسفية أنَّ أرسطو لم يجعله فقط جانبا من جوانب اهتمامات الفكر ما قبل السقراطي، بل اختزل فيه كل اهتمامات ونتاجات ذلك الفكر.

وهو أمر يستوجب الاستفهام عن الحوافز والإشكالات المعرفية، التي اضطرت هؤلاء الفلاسفة، إلىٰ إجراء هذا التعديل الجوهري في النظرية الملطية التي اكتفت، في منحاها العام، بتعيين الكلي في مبدأ واحد.

فما الذي جرىٰ في مجرىٰ العقل الإغريقي؛ حتىٰ اضطره إلىٰ هذا التعديل في الرؤية الأيونية إلىٰ العالم، بدءًا من منتصف القرن الخامس؟

وما هي الحصيلة النظرية لهذا التعديل علىٰ مستوىٰ تطوير التفلسف؟

هل سيثمر دفقًا جديدًا يحرك نموذج التفكير ما قبل السقراطي، أم سيكون نهاية تعلن أفوله، مؤذنة بوجوب الانتقال إلىٰ نموذج في النظر الفلسفي جديد؟

- ٢ -

شهد منتصف القرن الخامس (ق م) محاولة تعديل في أساس التفلسف الملطي. صحيح أنَّ هذا التفلسف اشتغل، منذ لحظة نشأته، بحسِّ الإبداع والمغايرة؛ حيث بيَّنَّا في كتابنا «**الفلسفة الملطية**»، كيف أنَّ الملطيين الثلاثة لم يكونوا نسخًا «كربونية» متشابهة، بل خالف أنكسيمندر طاليس بتغيير المبدأ/الأصل من الماء إلىٰ الـ«أبيرون»، وخالفهما معًا ثالثهما أنكسيمنس الذي عيّن الـ«أرخي» في الهواء؛ ولكن رغم ذلك، فإنَّ حسَّ الإبداع لم يمس طريقة التفكير في ماهيتها المنهجية، بل مسَّ ثمار إجراء تلك الطريقة ونتاجها؛ حيث ظلَّت مشدودة إلىٰ لحاظ يحرص علىٰ إرجاع الكثرة إلىٰ الواحد. بينما نرىٰ في هذه اللحظة الجديدة التي نؤرخ لها بهذا الكتاب، قلبًا لهذا الثابت الملطي؛ حيث يقوم النهج الجديد علىٰ إرجاع الكثرة إلىٰ الكثرة لا إلىٰ الواحد.

فما الذي اضطر أهل النظر إلىٰ سلوك هذا المسلك الجديد في تفسير العالم؟

منذ بداية تكوين التفكير الفلسفي الملطي، نلحظ أنَّ مشروعه في تفسير العالم اصطدم بمشكلة الموازنة بين الهوية والاختلاف؛ حيث إنَّ القول بأنَّ عنصرًا واحدًا تكونت منه جميع الكائنات علىٰ

اختلافها، طرح مشكلة علىٰ مستوىٰ الاستدلال. وهو ما نلمس محاولة معالجته في أواخر نتاجات الفكر الملطي، حين اضطر أنكسيمنس إلىٰ ابتداع نظرية التكثيف والتخلخل، لتفسير واحدية الهوية واختلاف الكينونات الناتجة عنها. وهو ما نلحظه أيضًا في نظرية اللوغوس الهيراقليطية التي جعلت الاختلاف محايثًا للمبدأ/ الأصل، فتخلصت من ثمَّ من مشكلة تباين الهوية الأصلية مع الكثرة المختلفة الناتجة عنها.

لكن مع ذلك، بقي يهجس بداخل الوعي الأيوني هاجس خادش لمعقولية التفسير:

حقًا، كيف يمكن للماء أن يصير نارًا؟

وكيف يمكن للنار أن تتحول إلىٰ ماء وتراب؟

وكيف يمكن أن يتحصل من مَسْكَةِ هواء، صخر جلمود؟

كانت هذه الهواجس من بين الأسباب التي اضطرت أمبادوقليس إلىٰ تكثير المبادئ، فخلص إلىٰ تفسير الاختلاف بتعديد الهوية لا بتوحيدها. وهو ما نلحظه أيضا عند معاصره أنكساغور الذي أصر علىٰ تقديم الأصل كتعدد هوياتي، مضيفا بأنَّ الفصل الماهوي[1] يستحيل حصوله حتىٰ بعد تدخل الـ «نوس» الذي

---

(١) صحيح أنَّ مفهوم الهوية أو الماهية لم يستعمل في هذه اللحظة من تطور الفكر الفلسفي؛ لكن طريقة تفكير فلاسفة، منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، في مسألتي الكثرة والواحد، تفيد إدراكهم لمسألة الاختلاف واستعصاء تفسيرها بالمبدأ الواحد؛ مما سوَّغ لنا استعمال ذلك المفهوم.

أحدث الفصل في الخليط البدئي فتكون العالم، حيث لا زال،وسيبقىٰ، في كل شيء مقدار من كل شيء؛ إذ إنَّ قوله في الشذرة السادسة (ب٦): «**لا شيء يمكن أن يكون مفصولًا أو يصير مستقلًا، ولكن كل الأشياء، كما في البداية، لا تزال مجتمعة معًا الآن**»[1]، وتوكيده علىٰ أنَّ الـ«أرخي» بذور لانهائية العدد، دليل علىٰ انشغاله بمسألتي الهوية والاختلاف، ومحاولة لتجاوزها، بجعل الاختلاف محايثًا للهوية ذاتها[2]. وهكذا قدَّم، مثله مثل أمبادوقليس، حلًا للإشكال علىٰ أساس تكثير الأصول، لا توحيدها.

وهذا التكثير الذي بدا صريحًا في نظرية الأسطقساط الأربعة عند أمبادوقليس، وفي بذور أنكساغور، هو ما يبدو أيضًا عند الأبديريين، لوقيبوس وديموقريط، اللذين «ابتدعا» نظرية الذرة[3]،

---

(١) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 164.26-165.1

(٢) إشكالية الهوية والاختلاف في فلسفة أنكساغور تحتاج معالجة نظرية محترسة بسبب تداول الاصطلاح الأرسطي؛ حيث استعمل أرسطو في وصف الأصول الأولية الأنكساغورية اللفظ الإغريقي الـ(«ميوميريس» Ὁμοιομερης، الذي يعني الـ(«متشابهات» أو الـ(«متجانسات» ، بينما لا وجود في ما تبقىٰ من شذرات أنكساغور أي استعمال لهذا اللفظ في التوصيف، بل اللفظ المستعمل هو لفظ الـ(«سبيرماطا» σπερματα أي «البذور». ومن ثم فاستقدام التعبير الأرسطي لتوصيف المبادئ الأولية التي قال بها أنكساغور يؤدي، في تقديرنا، إلىٰ إساءة فهمه. وسنفصل القول في ذلك في موضعه من الباب الثاني.

(٣) ليس في النظرية الذرية اختلاف هوياتي؛ بل فقط تكثير في العدد والشكل. لكن رغم =

حيث قالا بأنها لانهائية من حيث العدد، ومختلفة من حيث الشكل.

وعليه؛ يمكن رسم خط تطور نظرية الـ«أرخي»، بالقول إنَّ التفلسف الملطي قدم تنظيرًا رسم وجهة تفسير العالم بالبدء من الكثرة للخلوص إلىٰ الواحد/الأصل؛ فاستلم الفكر، في هذه اللحظة التي نؤرخ لها، ذلك التنظير الملطي؛ فغيَّر رسم مساره بالقول: من الكثرة إلىٰ الكثرة، بدلًا من الكثرة إلىٰ الوحدة.

= ذلك يصح أن ننظر إلىٰ اختلاف الأشكال بوصفه محاولة لتبرير الاختلاف رغم وحدة الهوية الذرية. خاصة وأنَّ الفلسفة الأبديرية لها اعتبار خاص للذرة ذات الشكل الدائري، يعلو بها علىٰ غيرها من الذرات ذات الشكول الأخرىٰ، كما سنبيِّن في الباب الثالث من هذا الكتاب.

- ٢ -

غير أننا لا نرىٰ هذا سوىٰ تغيير في ترسيم مسار التفسير، وليس نفيًا جذريًا له؛ إذ ظلَّ أمبادوقليس وأنكساغور والأبديريان[١] ينتهجون النزوع الأيوني، رغم التجديد الذي أجروه علىٰ نظرية المبدأ/الأصل (الـ«أرخي»). كما أنَّه لا يمكن فهم هذا التطوير دون استحضار ذلك المستجد الفلسفي الصادم لنمط التفلسف الملطي، أعني المستجد الإيلي؛ حيث إنَّ معالجة إشكالية الهوية والاختلاف، كانت تجري في سياق جدل نظري مع المدرسة الإيلية، سياق اضطر أولئك الفلاسفة إلىٰ ابتداع فكرة تكثير الأصول. إذ حاولوا تجاوز النفي الإيلي للاختلاف وما يتصل به من نفي الحركة. أي تجاوز الإشكال الذي أسسته ببراعة الأنطولوجيا البرمنيدية.

أجل، إنَّ تفسير هذه المرحلة الفكرية المهمة في صيرورة العقل الإغريقي، لا يمكن أن يتحصل من دون استحضار الأشكلة الإيلية؛ إذ كل هؤلاء الفلاسفة الذين جاؤوا لاحقين لبرمنيد، استشعروا ثقله، وعانوا من قوة استشكالاته التي أحرجت عقلهم الأيوني إحراجًا بالغًا. وقد سلف أن لاحظنا، في كتابنا «كزينوفان

(١) أي لوقيبوس وديموقريط.

والفلسفة الإيلية»، كيف أنجز الإيليون نقلة نوعية بمفهوم الـ«إيون».
تلك النقلة التي وصفناها بأنها ثالث نقلة فلسفية كبرىٰ، بعد نظرية الـ«فيزيس» التي بلورتها الفلسفة الملطية، ونظرية «الكوسموس» التي ابتدعتها الفيثاغورية. كما أشرنا إلىٰ أنَّ اتجاه الفلسفة الإيلية كان نفيًا جذريًا لنمط التفلسف الملطي/الأيوني؛ حيث نفت التغير والكثرة، فنزعت بذلك مشروعية القول الفلسفي في الكون كتعدد وصيرورة.

وحاصل استحضار هذه الصيرورة أنَّ فلاسفة النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، استلموا مشكلتين كبيرتين:

الأولىٰ: قصور التفلسف الملطي عن تفسير الاختلاف بواحدية الأصل.

والثانية: نفي الاختلاف نفيًا مطلقًا. فانتفىٰ بالتبع كل مسار التفكير الملطي القائم علىٰ الاعتراف بالكثرة ومحاولة تعليلها بإرجاعها الىٰ الواحد.

إنها لحظة أشكلة عميقة أسستها ببراعة تلك الفلسفة اليانعة في المجال الإيطالي، التي فاجأت العقل الأيوني بنقدٍ جذري هزَّ كيانه النظري القائم علىٰ الاعتراف بموجودية الكثرة والتغير؛ فانتهىٰ الأمر إلىٰ نفي جدوىٰ نمطه في التفكير من أساسه. حيث ألغىٰ برمنيد، بمقولة الـ«إيون» (أي الوجود الضروري)[1]، جدوىٰ

---

(١) نشير هنا إلىٰ أننا حدَّدنا وفق المنطق الإيلي دلالة الـ(«إيون» بوصفه نفيًا للمؤشرات =

الاستفهام، الذي يقال بأنَّه كان شاغل النظر الملطي، أي الاستفهام عن أصل الوجود/العالم، ومآله.

ومن الطبيعي أن ينظر الأيونيون بشيء من الاستثقال لهذا الوافد الجديد، الذي دمَّر أساس الحكمة الأيونية وألغاه، مؤسسًا لنمط آخر من التفكير يرنو إلىٰ بناء فكر جديد، بسؤالات نوعية تقع خارج مجال النظر الملطي/الأيوني. ومن الطبيعي أيضًا أن لا يستسلم الأيونيون بسهولة لهذا الفكر، وأن يحاولوا استعادة سؤالهم الملطي من جديد للنظر في إمكانه النظري؛ لعله يثمر جوابًا يتجاوز الأشكلة البرمنيدية العصية. لكن تلك الاستعادة كانت مرغمة علىٰ تبديل الأساس المفهومي، الذي ارتكز عليه فكرهم الملطي الأيوني السابق تبديلًا عميقًا، وذلك بجعل المبدأ/الأصل كثرة لا وحدة.

= الزمنية، رغم أنَّ الدلالة اللغوية للفظ في اللسان الإغريقي تفيد الوجود الحاضر أو الوجود الآن. فليراجع كتابنا «كزينوفان والفلسفة الايلية»، لِتَبَيُّنِ هذا التعديل الدلالي ومسوغاته.

- ٤ -

لكن إذا نظرنا إلىٰ ما جاوز هؤلاء المجددين (أمبادوقليس، أنكساغور، لوقيبوس، ديموقريط)، سنلحظ أنَّ مشاريعهم الفلسفية لم تكن دفقًا قادرًا علىٰ ضمان استمرارية نمط التفلسف الأيوني؛ بل إنها كانت منتهىٰ قدرة إبداع ذلك النمط في التفكير، وخاتمة مؤذنة بأفوله.

ودليل ذلك، أنَّه إذا استبقنا التحليل بوضع لحاظ منهجي جامع، فيصح في تقديرنا القول بأنَّ ثمة مسارين اثنين سار فيهما التفلسف في هذه اللحظة التاريخية، التي تبتدئ من منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، وتنتهي عند لحظة سقراط. ونعني بذينك المسارين:

- مسار إعادة بناء جديدة لنمط التفلسف الأيوني وفق أساس التكثير.

- ومسار التقليد المعلن بمحاكاته عن نهاية ذلك النمط وافتقاده للقدرة علىٰ الإثمار المبدع.

وبالتعداد الرياضي؛ فإنَّ ماصدق البحث في هذين المسارين، هو ثمانية فلاسفة تشاركوا في محاولة استعادة التفلسف الأيوني، ومجاوزة الأشكلة الإيلية؛ كان لأربعة منهم عطاء نظري إبداعي

تأسيسي، بينما اقتصر أربعة آخرون علىٰ استعادة المحصول الملطي/الأيوني السابق بلحاظ التقليد.

أما أصحاب النظر الإبداعي التأسيسي؛ فهم من أشرنا إليهم سابقًا، أي: **أمبادوقليس، وأنكساغور، ولوقيبوس، وديموقريط.**

وأما الذين كانوا علامة علىٰ النهاية الفعلية للتفلسف الأيوني بنزعتهم التوفيقية التقليدية؛ فهم:

ديوجين الأبولوني، وأرخيلاوس الأثيني، وهيبو[1]**، وميطرودور اللامباسكي.**

غير أنَّ هذا الجمع والتصنيف لا ينبغي أن يجعلنا نغفل عن دقائق التمايزات الملحوظة بينهم. فإنْ كانوا قد تشاركوا في محاولة استعادة التفلسف الملطي/الأيوني، وتجاوز الحاجز الإشكالي الإيلي؛ فإنَّ هذه الاستعادة وتلك المجاوزة لا تعنيان الاتفاق علىٰ كيفية الإجراء ومحصوله، بل ثمة اختلافات دقيقة تفصل بينهم. كما أنَّ ثمة خيارات منهجية في تأسيس الرؤية إلىٰ العالم تجعلهم متباينين في التنظير لماهية انتظام الوجود (العالم)؛ وآية ذلك أنَّ بعضهم -أعني بشكل خاص لوقيبوس وديموقريط- أسَّس لقراءة ميكانيكية للوجود، حاولت بناء رؤية إلىٰ العالم، اعتمادًا علىٰ

---

(١) وسمنا ديوجين بالأبولوني، وأرخيلاوس بالأثيني، وميطرودور باللامبساكي، أي وسمنا كلًا بموطنه، ولم ننعت هيبو باسم بلده؛ لاستعصاء تحديد مكان توطينه وفق ما هو وارد في سير ودوكسوغرافيا فلاسفة الإغريق.

مبادئ طبيعية محايثة للكينونة؛ بينما جَانَبَ بعضٌ آخر تلك الكيفية في القراءة، مبلورًا نظرية تعلل انتظام كينونات العالم بمبدأ تجريدي مفارق. وهو ما يبدو عند أنكساغور، الذي ابتدع لحاظًا جديدًا بمقولة «النوس»؛ فكان مغايرًا للتفسير الذري القائم علىٰ الضرورة المادية.

ثم إذا تأملنا هذا الحدس المتفرد الذي بدا عند أنكساغور، في ابتداعه نظرية العلَّة العاقلة، والتجديد النوعي الذي تمثله نظرية الذرة الأبديرية؛ فإنَّ ذلك يكشف عن أنَّ حاصل استعادة نمط التفكير الأيوني يستبطن اختلافًا في دقائق النظر وتفاصيل محاصيله. وعليه؛ ينبغي أن نحترس حتىٰ لا يؤول التصنيف إلىٰ تعليب يلغي الخصوصية ويمحو الفرادة. ولا يتحصل هذا الاحتراس إلا بالانتقال من الإشكالية الكلية الجامعة بين هؤلاء الفلاسفة، إلىٰ دراسة الإشكاليات الجزئية التي تخص كل واحد منهم.

ولتحقيق هذا المطلب الأولي؛ نحتاج إلىٰ إيضاح مناط البحث، وهذا لا يتحصل إلا ببناء المستوىٰ الإشكالي، عن طريق تحديد دقيق للمسائل التي تستوجب الدرس، وتأسيس الفرضيات التي نحتاجها لقراءة ناتج الفكر الإغريقي في هذه اللحظة المفصلية في تطوره.

فما هي سؤالات البحث؟

- ٥ -

التزامًا بالترتيب الزمني؛ سنبدأ كتابنا هذا بدرس فلسفة أمبادوقليس، أما عن وجهة البحث وإشكاليته؛ فإنَّنا لن نتوسع فقط في إيراد وإيضاح أفكار فيلسوف أكراغاس[١]، بقصد استكمال النقص الذي تشهده الكتابة العربية فيما يخص هذا الفيلسوف بالذات، حيث كانت جد مقلة في الاهتمام به؛ بل سنحرص علىٰ مدارسة أهم إشكالية في الدراسات الأمبادوقليسية[٢] وهي مدىٰ أصالة وفرادة أطروحته المعرفية.

ومقصودنا ببحث مسألة الفرادة، راجع إلىٰ أنَّ المشروع الفلسفي لأمبادوقليس قائم علىٰ نهج التوفيق. وهو النهج الذي جعل كثيرًا من الفلاسفة والمؤرخين ينظرون إليه كحاطب ليل لم يفعل سوىٰ جمع ما تفرق واختلف عند سلفه. وهو الموقف الذي لم أجد له ما يقنع بانتهاجه؛ حيث تبينت لي إمكانية إجراء لحاظ آخر، يعترف بتوفيقية أمبادوقليس، دون أن ينفي أصالته في التأسيس النظري.

---

(١) نسبة إلىٰ مدينة أكراغاس موطن ميلاد أمبادوقليس.

(٢) نستعمل في كتابنا هذا عبارة «الدراسات الأمبادوقليسية» للدلالة علىٰ الأبحاث التي تناولت أمبادوقليس بالدرس. ويمكن أن نرجع مبتدأ هذا الدرس إلىٰ متني «مينون» و«ثياتيتوس» لأفلاطون.

فكيف ينبغي اختبار هذا اللحاظ وتطبيقه علىٰ الفلسفة الأمبادوقليسية، ونحو أي وجهة ينبغي توجيه بناء الإشكال وتفكيكه؟

إنَّ القول بأنَّ أمبادوقليس انتهج التوفيق والجمع بين الأطاريح الفلسفية التي سبقته، إشارة ضمنية إلىٰ وجوب توجيه البحث نحو اختبار درجة الانسجام النظري في هذا المشروع التوفيقي؛ حيث إنَّ التركيب بين محاصيل معرفية متباينة مختلفة، لن ينجح إلا بتأسيس صيغة ترفع الاختلاف أو تصهره في منظور جديد. وإذا كان أمبادوقليس قد أنجز ذلك، فمعنىٰ ذلك أن توفيقيته ليست تلفيقية؛ بل تحويل نظري استطاع تمثل التراكم المعرفي السابق، وإنتاج صيغة نظرية قادرة علىٰ الجمع والتوليف؛ للاستواء كنسق.

لكن أنَّىٰ لنا الحديث عن تحقيق أمبادوقليس للانسجام في التركيب النظري بين نواتج العقل الفلسفي السابق، بينما ثمة حديث متداول في الدراسات الأمبادوقليسية، يفيد بأنَّ فيلسوف أكراغاس عجز حتىٰ عن التوفيق بين أفكاره هو! وآية ذلك انصراف أكثر من دارس إلىٰ توكيد التعارض بين قصيدتيه «**التطهيرات**» و«**الطبيعة**»[1]؟!

تلك هي الإشكالية التي نراها حقيقة بالبحث لإدراك دلالة الفلسفة الأمبادوقليسية، وتبين مقدار قيمتها.

---

(١) من بين ما ينسب لأمبادوقليس من كتب، كتاب/ قصيدة «التطهيرات»، وكتاب/ قصيدة «في الطبيعة».

- ٦ -

وبالانتقال من أمبادوقليس إلىٰ أنكساغور، يمثل أمامنا ذاك الرجل الذي كان «**الوحيد الذي احتفظ بعقله في وسط من المجانين الذين سبقوه**»[١]، علىٰ حد قول أرسطو في متن «**الميتافيزيقا**»! ومناسبة إطلاق هذا التقريظ، من قبل المعلم الأول -الذي كان شديد الاستعلاء علىٰ من سبقه من الفلاسفة- هو ابتداع أنكساغور للعلة العاقلة («النوس»). غير أنَّ هذا الإبداع، الذي كان محلَّ التقريظ من قبل أرسطو، وكذا من قبل أفلاطون، هو ذاته الذي كان محلَّ النقد والمؤاخذة من قِبَلِهما. إذ بعد أن سرد لنا أفلاطون، في محاورة «فيدون» لحظة انبهار سقراط عندما سمع قارئًا يتلو من كتاب أنكساغور قوله: «**الـنوس (العقل) هو أصل جميع الأشياء**»، سارع إلىٰ القول بأنَّ سقراط انتابته خيبة عظيمة لما أخذ الكتاب وبدأ في قراءته؛ لأنَّه تبيَّن له أنَّ أنكساغور نفسه لم يقدر قيمة إبداعه، فتناسىٰ الـ«نوس»، وبدأ في تفسير الكوسموس بالطريقة الفيزيائية ذاتها التي فسَّر بها الفلاسفة الملطيون.

وما انتهت إليه القراءة الأفلاطونية، أي ضمور القيمة الإجرائية لمفهوم النوس في النسق الفلسفي الأنكساغوري، هو ذاته

(١) Aristote, Metaphysique. I, 3; p. 984b 15

ما انتهىٰ إليه أرسطو أيضًا؛ حيث نقرأ في متن «الميتافيزيقا»، قوله بأنَّ أنكساغور الذي ابتدع مفهوم النوس، لم يحسن توظيفه، بل وضع في حالات عديدة «أي شيء كعلة باستثناء الفكر الـ«نوس»»[١].

وإذا ما نحن قبلنا بهذا النقد الأرسطي؛ فيصح لنا أن نقلب عبارة التقريظ السابقة، فنقول إنَّ ذاك الذي يزعم أرسطو أنَّه احتفظ بعقله في وسط من المجانين، كان أَجَنَّ منهم جميعًا؛ إذ سرعان ما فقد عقله، وصار يضع أيَّ شيء علة باستثناء العقل!

لكن مهلًا، أَحَقًّا لم يبصر أنكساغور قيمة نظرية النوس؛ فأضعف قدرتها الإجرائية في تفسير العالم؟

إنَّ فرضيتنا في معالجة هذا الإشكال الجوهري في الدراسات الأنكساغورية[٢] هي أنَّ النقد الأفلاطوني/الأرسطي -الذي نراه قد تكرر في كثير من الكتابات الفلسفية اللاحقة- لم يكن يطلب الأجرأة الأنكساغورية لمفهوم النوس، بل كان يطلب أن يستعمل فيلسوف كلازومين مفهومه هذا وفق الطريقة التي يبتغي كل من أفلاطون وأرسطو أن يجرىٰ الاستعمال وفقها!

وعليه؛ فإنَّ أطروحتنا تتجاوز الزعم الأفلاطوني/الأرسطي

---

(١) Aristote, Metaphysique.A,4.905a 13,R. P. 155d; DV46A47

(٢) نستعمل في كتابنا هذا عبارة «الدراسات الأنكساغورية» للدلالة علىٰ الأبحاث التي تناولت أنكساغور بالدرس.

القائل بأنَّ ثمة عطالة في الإجراء الوظيفي للـ«نوس» في الفلسفة الأنكساغورية، للبحث في كيفية تمثل أنكساغور لمعنىٰ تلك الوظيفة وكيفيات أدائها. وسيكون مرتكزنا في البحث هو التمييز بين الحضور المفارق للنوس وبين حضوره المحايث كقانون ناظم للكينونة.

- ٧ -

وبعد أمبادوقليس وأنكساغور يتمهد الطريق إلىٰ بحث الفلسفة الذرية التي جاء بها لوقيبوس وديموقريط. تلك الفلسفة التي قلنا بأنها أعادت تأسيس نمط التفلسف الأيوني بطريقة إبداعية بدلت في أساسه المفهومي، تبديلًا جذريًا. حيث ابتدعت نظرية الذرة، وبررت إمكان الحركة بموجودية الفراغ، علىٰ نحو جاوز الاعتراض الأنطولوجي الإيلي القائم علىٰ رؤية اتصالية تقول بفكرة امتلاء الوجود ونفي الحراك.

أما محل الاستشكال في الفلسفة الذرية؛ فيتعدد مجاله ويتفرع:

وسيكون البدء بإجراء منهجي لبناء المبحث، يقوم علىٰ عدم فصل لوقيبوس عن ديموقريط، بإفراد موقفه الفلسفي بدراسة مستقلة؛ حيث سنقتصر علىٰ تخصيص لوقيبوس بمبحث الهوامش، ووجيز في شأن الشذرة الوحيدة المتبقية من مكتوباته[1]؛ ولن نفرده

(١) أقول شذرة وحيدة رغم أنَّ الجمع الدوكسوغرافي يورد ثلاثة إيرادات في فصل لوقيبوس تحت مقام «ب» «B». أولها: نقل عن أخيل طاتيوس Achille Tatius؛ والإيراد الثاني: نقل عن مخطوطات هيركولانوم Papyrus d'Herculanum؛ والثالث: قول مروي في متن «الآراء» لأيتيوس Aétius. وهذا الإيراد الثالث هو الوحيد الحامل لمنطوق معرفي؛ لذا جاز أن نقول إنَّ المتبقىٰ من لوقيبوس شذرة واحدة.

ببحث يُبِينُ عن فلسفته، كما تفعل بعض كتب تاريخ الفلسفة؛ لأنَّنا نرىٰ أنَّ تمييز إسهامه عن إسهام تلميذه (ديموقريط) مطلب يستحيل إنجازه؛ لعدم إمكان التمييز بين ما له علىٰ وجه التخصيص، وبين ما هو من إضافة تلميذه علىٰ وجه التعيين. وإذا أضفنا هذا إلىٰ دعوىٰ النحل والسرقة التي نعت بها تعامل ديموقريط مع النتاج الفلسفي لأستاذه؛ فإنَّ الجمع بينهما في بيان الفلسفة الذرية نراه أقوم طريق إلىٰ كتابة تاريخ تلك الفلسفة باحتراس وأمانة.

غير أنَّ الإشكال السابق (**هل ينبغي إفراد فكر لوقيبوس بالدرس، مع فصله عن فكر ديموقريط، أم ينبغي الجمع بينهما؟**)، ليس سوىٰ تعيين لمجال البحث، أما محتواه؛ فهو أكثر أهمية وأولىٰ بإسهاب القول فيه.

وأول سؤالات المحتوىٰ يخص دلالة الذرة ذاتها:

هل هي معطىٰ مادي، أم جوهر روحي؟

وفرضيتنا هي نفي الدلالة الروحية عن الذرة. غير أنَّ توكيد تلك الفرضية يستلزم بحثًا دلاليًا، فضلًا عن مدافعة تأويلات مخالفة. ومسوغ هذا الإشكال هو أنَّ نفي الدلالة الروحية معترض عليه باللفظ الذي استعمله ديموقريط نفسه، لوصف ذرته، وأعني به لفظ «أيديوس» الذي يعني من بين ما يعنيه في اللسان الإغريقي «الفكرة»؛ إذ كيف يجوز وصف الذرة الديموقريطية بأنها مادية، بينما توصيفها في الشذرات يفيد مدلولًا روحيًا (أيديوس)؟!

وإذا قلنا إنَّ الفلسفة الذرية كانت، مثلها مثل كل الفلسفات

الناشئة في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، محكومة بالإشكالية الإيلية؛ فلا بدَّ أن ندرس موقفها من مفهوم الفراغ، لنتبيَّن كيف استطاعت أن تتجاوز الاعتراض الإيلي الذي نفىٰ الأساس الأنطولوجي لإمكان الحركة، بتسفيه أي قول يعتقد بوجود اللاوجود. ومعلوم أنَّ محورية مفهوم الفراغ لا تقل عن محورية مفهوم الذرة في النسق الفلسفي الأبديري، إلىٰ درجة أن أبيقور لما تأمل في الوظائف التي أعطاها ديموقريط لذلك المفهوم، نعته بـ«ليوكريط»، أي بائع الفراغ، الذي ملأ بمهارة «كل» الثقوب الإشكالية التي أقامتها الفلسفة الإيلية!

وبحث النظرية الذرية الإغريقية يستدعي -ولا بدَّ- سؤال المصدر، الذي استند عليه لوقيبوس وديموقريط لتأسيس تلك النظرية.

وهنا سنكون أمام خيارات ثلاثة:

- إما تأصيل تلك النظرية الذرية بالعامل الداخلي، فنرجعها إلىٰ فكرة «الجذور» (الأسطقساط) الأمبادوقليسية.

- وإما تأصيلها خارج السياق الثقافي اليوناني، أي استحضار التأثير الهندي؛ حيث ثبت أنَّ الفلسفة الهندية كانت قد سبقت إلىٰ ابتداع فلسفة ذرية شبيهة في بعض جوانبها بذرية لوقيبوس/ديموقريط.

- وإما الجمع بين الخيارين معًا.

- ٨ -

وبعد بحث دلالات الفلسفة الذرية وإشكالاتها، سننتقل إلىٰ بحث المسار الثاني، الذي وسمنا استحضاره لنمط التفلسف الملطي/الأيوني بأنَّه استدعاء تقليد واحتذاء، لا تجديد وإبداع. وهو موضوع ضميمة جمعنا فيها أواخر الفلاسفة الأيونيين، أي: ديوجين الأبولوني، وأرخيلاوس الأثيني، وهيبو، وميطرودور اللامبساكي. والنظر في النتاج المعرفي لهؤلاء الفلاسفة الأربعة يكشف اشتراكهم في انتهاج الموقف الانتقائي التقليدي. وهذا ما يدفع نحو الاستفهام عن سبب انسياقهم جميعًا في ذلك المسار.

كما أنَّ معاينة توقيتهم التاريخي، والنظر إلىٰ اللحظة الفلسفية التي جاوزتهم، أي اللحظة السوفسطائية/السقراطية، يدفع نحو مساءلة من نوع آخر، وهي:

ما سبب أفول العقل الأيوني في هذه اللحظة بالضبط؟

ما الذي جعل هذا النمط في التفلسف يستنفذ كل إمكانه النظري، فلا ينبثق عنه جديد؛ بل يكتفي بالحذو والتقليد؟

❊ ❊ ❊

لقد سيَّجنا هذه اللحظة التاريخية، التي نبحثها في ما يتلو من

صفحات، من منتصف القرن الخامس قبل الميلاد حتىٰ لحظة سقراط. وهذا التسييج لم يكن اعتباطيًا، ولا هو حاصل تكلف مصطنع؛ بل هو مجرد توصيف لواقع تاريخي. إذ يشير ذلك التسييج إلىٰ الوضعية الزمنية الحرجة التي وجد فيها نمط التفلسف الأيوني، وضعية يصح لنا أن نصفها بأنها لم تكن مناسبة له، ولا مستعدة لاستقباله واستضافته؛ حيث كانت لحظة سقراط إيذانًا بنهاية هذا النمط الفلسفي. وآية ذلك؛ أنَّ حتىٰ أكثر فلاسفة هذه اللحظة اقتدارًا وإبداعًا وتجديدًا، أعني ديموقريط، لم يحظ في هذا الزمن الفلسفي بأي حظوة أو قبول؛ ويكفينا دليلًا قوله هو نفسه: «**زرت أثينا وأقمت فيها، ولا أحد عرفني!**»[١].

واستحضاري لهذا المقول مقصود؛ للإشارة إلىٰ أنَّه إذا كانت أثينا لم تعرف ديموقريط، أو لم ترد أن تتعرف عليه، فذلك علامة علىٰ أنَّ عصره الفلسفي رفض اقتباله. إذ إنَّ أثينا في هذه اللحظة التاريخية صارت المركز الذي انتقل إليه مشعل الفكر الفلسفي؛ ومن ثَمَّ فتجاهلها له يعني تجاهله من قِبَلِ كل الزمن الفلسفي المستجد.

وإذا كان هذا مصيرَ ديموقريط، وهو من هو؛ فلا مسوغ للتساؤل عن مصير غيره من الفلاسفة، الذين أصروا علىٰ الاستمرار في النهج الفلسفي الأيوني بحسِّ الاتباع والتقليد، مثل هيبو وميطرودور.

ولعلنا لن نبالغ لو قلنا إنَّه يحق لأثينا (اليونان) أن تتجاهل

---

(١) Démocrite,B,116,Diogène Laerce,Vies,IX,30.

هذا النمط في التفكير؛ لأنها كانت قد بدأت تستشعر حاجة ثقافية جديدة تستلزم فكرًا جديدًا يتحرك خارج المدار النظري الذي اشتغلت فيه الفلسفة الأيونية والإيلية؛ حيث انفتحت أثينا علىٰ مدار مغاير هو مدار الأنسنة مع السوفسطائيين وسقراط. ذلك المدار الذي يؤشر علىٰ استنزال نظر اللوغوس من سؤال العالم إلىٰ سؤال الإنسان.

صحيح أنَّ أثينا عرفت برمنيد[1]، واحتفت بقدومه؛ لكننا نرىٰ هذا التعرف مسوغًا من حيثية أخرىٰ، وهي أنَّ التفلسف الأثيني في طبعته السقراطية/الأفلاطونية وجد في برمنيد ما يؤسس لمبدأ الواحد الثابت، الذي سيصير لدىٰ سقراط حدًّا ماهويًا، وعند أفلاطون كينونة أنطولوجية مفارقة.

---

(١) استحضرنا في كتابنا «كزينوفان والفلسفة الإيلية» سرد أفلاطون لواقعة زيارة برمنيد إلىٰ أثينا ولقائه بسقراط. وقلنا بأنَّه:

«عندما نتحدث هنا عن حضور برمنيد إلىٰ أثينا؛ فإنَّنا لا ننظر إليها كمقامٍ جغرافي؛ حيث قلنا بأنَّه لا يعنينا ارتحال برمنيد، أو عدم ارتحاله من بيته في إيليا للمقام ضيفًا في بيت بيثودوروس، بل يعنينا الاستفهام عن سبب استحقاقه للمقام داخل المحاورة الأفلاطونية بالهالة التي بدا بها. أي ننظر إلىٰ أثينا هنا كمحلٍّ فلسفي، كرمزٍ ثاوٍ في الجغرافية الأفلاطونية، وعليه؛ ينبغي توجيه لحاظ التفكير إلىٰ السمت النظري للفكر الإيلي، الذي جعل أفلاطون يحتفي به».

الطيب بوعزة، كزينوفان والفلسفة الإيلية، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت ٢٠١٦، ص١٣٨-١٣٩.

وانتهينا خلال البحث إلىٰ أنَّ مكمن السمت النظري الذي جعل الأفلاطونية تحتفي ببرمنيد هو تأسيسها لنظرية «الوجود الضروري». بمدلوله كوحدة وثبات.

ذاك قول يستجمع الشخوص الثمانية التي سنتناولها بالدرس في هذا الكتاب، وتلك إلماحات إلىٰ بعض المسائل الإشكالية التي عليها مدار النظر والمفاكرة، للاقتراب من فهم أطاريحهم.

وكتابنا هذا، «**أفول نمط التفلسف الأيوني**»، جزء سادس موصول بسلسلة «**تاريخ الفكر الفلسفي الغربي .. قراءة نقدية**»، تلك السلسلة التي أصدرنا منها عبر مركز نماء للبحوث والدارسات، خمسة أجزاء، كان:

- **أولها**: كتاب «**في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة**» (**٢٠١٢**).
- **وثانيها**: كتاب «**الفلسفة الملطية، أو لحظة التأسيس**» (**٢٠١٣**).
- **وثالثها**: كتاب «**فيثاغور والفيثاغورية، بين سحر الرياضيات ولغز الوجود**» (**٢٠١٤**).
- **ورابعها**: كتاب «**هيراقليط فيلسوف اللوغوس**» (**٢٠١٥**).
- **وخامسها**: كتاب «**كزينوفان والفلسفة الإيلية**» (**٢٠١٦**).

واندراج هذا الكتاب السادس ضمن هذه السلسلة، لا يعني فقط انضمام كمٍّ نثري إليها؛ بل ثمة إهاب منهجي يجمعه بها،

حيث يتناغم هذا السفر مع الكتب الخمسة السابق ذكرها، من حيث النهج والأدوات المتوسلة. وهو النهج الذي يقوم على إعطاء الأولوية إلى الإنصات إلى المنطوق الشذري[1]، واستمداد دلالات دواله، مع الاحتراس من الإسقاطات التأويلية اللاحقة التي جانبت القراءة التأصيلية.

الطيب بوعزة
tayebbouazza@yahoo.fr

طنجة في ٢٢ ربيع الأول ١٤٣٧

٢ يناير ٢٠١٦

(١) ترجمنا كثيرا من الأقوال والشذرات، كما أوردنا في بعض المواضع نص الترجمة العربية التي أنجزها الأستاذ أحمد فؤاد الأهواني في كتابه «فجر الفلسفة اليونانية». ولكن كلما وجدنا في النص المترجم استدخالا لألفاظ غير واردة في الأصل، نبهنا إليه. كما حرصنا عند كل إيراد على إثبات نص الترجمة الإنجليزية لباطريسيا كورد، وريتشارد د.مكيران،في الهامش.
كما قد يلاحظ القارئ أننا قد نعتمد في بعض الإحالات حينا على النص الإنجليزي؛ فنثبت مثلا الإحالة على سمبليقيوس في تعليقه على متن السماء هكذا (Simplicius, Commentary on Aristotle's De Caelo)، وحينا آخر نثبتها بالإحالة على النص الفرنسي (Simplicius,Commentaire sur le Traité du ciel)، وسبب ذلك اختلاف المصدر الذي نعتمده في استقراء النقل الدوكسوغرافي، فغالبا في الإحالة الإنجليزية نعتمد على باطريسيا كورد، وريتشارد د.مكيران، أما في الإحالات الفرنسية فنعتمد غالبا على الموسوعة الدوكسوغرافية في ترجمتها الفرنسية التي أنجزها جون بول دومون.

الباب الأول

أمبادوقليس

- «أمبادوقليس مخترع الخطابة».
- أرسطو.
- «تتلمذ أمبادوقليس على برمنيد، وقلَّده في قصائده».
- ثيوفراسطوس.

تقديم

يمكن أن نقرأ أمبادوقليس بوصفه أول عقل انتقائي/تركيبي في تاريخ الفكر، عقل تنبَّه مبكرًا إلىٰ إمكانية التركيب النظري بين نواتج النظر التي يبدو بينها أشد مظاهر التنافي والتعارض.

لكن النظر إلىٰ فيلسوف أكراغاس Akragas[1] بوصفه اقتصر علىٰ تأسيس إطار انتقائي توفيقي يستجمع العطاءات المعرفية السابقة؛ سيجعلنا نبتعد عن فهم أصالته وتقدير فرادة مشروعه الفلسفي. صحيح أنَّه لم يجد غضاضة في أن يتدفأ بـ«نار» هيراقليط، ويستنشق «هواء» أنكسيمنس، ويشرب من «ماء» طاليس؛ ثم يضيف إلىٰ هذه العناصر جميعها «ترابًا» تستقر عليه؛ فتستوي

(١) نسب أمبادوقليس إلىٰ مدينة أكراغاس، بينما تنسبه غالبية كتب تاريخ الفلسفة إلىٰ مدينة أغريغونت Agrigente، ولا نرىٰ هذه النسبة منافضة للقول بأنَّ موطنه هو أكراغاس؛ ذلك لأنَّ مدينة أغريغونت بُنِيَتْ بعد دمار أكراغاس في الموضع ذاته تقريبًا. لكن من باب التدقيق اخترنا نسبته إلىٰ مدينته باسم أكراغاس؛ لأنها التسمية التي كانت للمدينة لحظة ميلاد فيلسوفنا، وقبل دمارها. هذا فضلًا عن أنها التسمية ذاتها التي نجد أمبادوقليس نفسه، يذكرها في بداية قصيدة التطهيرات.

الأرضية الصلبة لنظريته في تعيين الـ«أرخي»؛ لكن هذه التوليفة هي في جوهرها انقلاب عن نمط التأصيل الأحادي الذي ساد الفكر الملطي من قبل؛ حيث فارق في تأسيسه للرؤية إلىٰ العالم التنظير بالواحد إلىٰ التنظير بالكثرة. وبما أنَّ محرك التأمل الأمبادوقليسي يقوم علىٰ فرض التعدد لا فرض الوحدة؛ فلا بدَّ من القول بأنَّ خيار التعدد خطٌّ نظري مغاير للتأصيل الأحادي الملطي، يرجع إلىٰ إدراكه ضرورة انتهاج التعديد ليتمكن الفكر من تفسير الموجودات في مختلف شكولها وأنواعها.

ثم لم يكتف أمبادوقليس بوضع أسس تكثيرية للنظرية الفلسفية المفسرة للعالم، بتعيين أربعة مبادئ أولية (أسقطساط)؛ بل أضاف إلىٰ تلك الرباعية علَّة ثنائية فاعلة، لا تخلو عبارته الواصفة لها من وسمٍ وجداني؛ حيث سماها بـالمحبة (فيليا Philia) والشقاق (نيكوس Neikos)[1]؛ مقدمًا إياها كعلة لتفسير سبب التركيب

---

(١) في الأجزاء السابقة لهذه السلسلة اعتمدنا في التعبير عن ثنائية أمبادوقليس لفظتي محبة (فيليا) وكراهية (نيكوس). وكان معتمدنا في توسل لفظ «كراهية» هو كونها مقابلا ضديا للفظ المحبة. وكان بين يدينا وقتها الترجمة التراثية التي نقلت معاني أمبادوقليس حيث استعمل الشهرستاني لفظ «الغلبة» كمقابل للكلمة اليونانية «نيكوس». غير أننا لم نقتنع بهذه الترجمة رغم شيوعها في مختلف كتب التراث الفلسفي العربي القديم، وكذا في الكتابات الفلسفية العربية الحديثة التي قدمت الفكر اليوناني؛ لأن الـ«نيكوس» ليس فيه معنىٰ التغلب، بل فيه معنىٰ المنازعة. كما لم نعتمد ترجمة ابن رشد الذي استعمل لفظ «العداوة»؛ لأننا نطلب معنىٰ أدق في حمل الدلالة الأمبادوقليسية. ولذا هجس بداخلنا شعور بضرورة تعميق التفكير في إعادة ترجمة لفظ الـ«نيكوس»، =

والتحلل الأنطولوجيين.

بهذا الوجيز يمكن أن نختزل نوعية الإسهام الفلسفي الأمبادوقليسي. لكن وجب الاستدراك بالقول أيضًا إنَّه كشأن كل اختزال، ثمة تفاصيل كثيرة تم إخفاؤها؛ لكي يستقيم الموجز ويتناسق بلا خدوش!

بيد أنَّ نهجنا في هذا الكتاب هو محاولة استقصاء الأفكار الفلسفية في أدق تفاصيلها؛ الأمر الذي يقتضي تعميق النظر في المكونات الدلالية، والمقايسة بين التأويلات المتباينة التي قيلت في شأنها؛ للخلوص إلىٰ الترجيح أو توليد تأويل جديد، أو تعليق الموقف بعد بيان مسوغاته، التي قد تكون في الغالب راجعة إلىٰ نقص دوكسوغرافي، أو استغلاق دوال الشذرات.

ومسوغ استشكالنا لهذا التركيب الواصف للملمح العام لفكر

= لكننا أجلنا ذلك إلىٰ حين إفراد فلسفة أمبادوقليس ببحث خاص. ولذا عندما دققنا النظر في لفظ نيكوس في أصله الإيتيملوجي الإغريقي وجدنا أنه يفيد النزاع والصراع. وعندما درسنا دلالته كفاعلية تكوين عند أمبادوقليس ألفيناه يفيد معنىٰ الفصل في تضاد مع المحبة التي تفيد الوصل. فَبَحَثْنَا في اللسان العربي عن اللفظ الذي يمكن أن يزاوج بين معنىٰ الفصل ومعنىٰ النزاع، فوجدنا أن أفضل دوال المعجم وأقدرها علىٰ احتمال هذين المعنيين هو لفظ «الشقاق». ونزعم أن هذه الترجمة أفضل من «الغلبة» و«العداوة» اللتين ترجم بهما لفظ نيكوس في الكتابات العربية التي تناولت مبدأ أمبادوقليس. حيث نرىٰ لفظ «الشقاق» أقدر علىٰ نقل الدلالة الأمبادوقليسية، إذ لا يستبطن فقط معنىٰ التنازع، بل حتىٰ معنىٰ الفصل والشق؛ الذي هو عين الدلالة التي ينسبها أمبادوقليس لل« نيكوس» في عملية التكوين الكوسمولوجي.

أمبادوقليس؛ هو أنَّ هذا الأخير شخصية مختلف في شأنها منذ القدم، بل ثمة اختلاف حتىٰ في شأن قيمته كفيلسوف: «**فأفلاطون وأرسطو لم يعبرا عن أي تقدير لمكانته الفلسفية**»[1]؛ كما نلحظ عند بعض الفلاسفة المعاصرين -وهيغل أوضح مثال علىٰ ذلك- استنزالًا له من مقام التفلسف.

ولعل التهميش الذي طاله، هو ما جعل البحث الفلسفي اليوم يسعىٰ إلىٰ إعادة الاعتبار إليه، وإن لم يكن هذا السعي بمقدار من الشيوع والتوسع. والمثال الذي يستحق الذكر هو مشروع جون بولاك[2]، الذي يُعد، اليوم، أهم باحث معاصر متخصص في

---

(1) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy,trd.F.Alleyne,v1,Longmans Green and Co,London 1881,p185.

(2) يعد العمل الضخم الذي أنتجه بولاك مصدرًا مهمًا لأي باحث يروم اليوم فهم فلسفة أمبادوقليس. ومشروع بولاك يتقوم بأربعة أجزاء ضخمة، خصَّص الجزء الأول للفلسفة الفيزيائية:

- Jean Bollack,Empedocle, Tome 1, Introduction à l'ancienne physique, éd. de Minuit, 1965.

والجزءين الثاني والثالث لجرد وتوثيق شذرات أمبادوقليس وشرحها:

- Jean Bollack, Empedocle, Tome 2, Les Origines,édition et traduction des fragments et des témoignages.1969.
- Jean Bollack, Empedocle,Tome 3, Les Origines, Commentaires, 2 vol.ed Minuit, 1969.

وقد كان معتمدنا في فهم كثير من الشذرات علىٰ الجزء الثالث في طبعة غاليمار:

- Jean Bollack, Empedocle,Tome 3, Les Origines. Commentaires. 2 vol.éd Gallimard, 1992.

الفلسفة الأمبادوقليسية؛ حيث تسكن مشروعه البحثي قصدية قوية، تروم إعادة الاعتبار إلىٰ هذا الفيلسوف، بإبراز قيمته وأصالته الفكرية.

ثم إذا كنَّا قد مهدنا بالإشارة إلىٰ أمبادوقليس بوصفه أول عقل انتقائي/تركيبي؛ فإنَّ هذا التوصيف كافٍ لبيان الأرضية التي تحتضن المعركة التأويلية التي يتخندق فيها المتأولون والشراح؛ إذ ثمة اختلاف كبير في بيان علاقة أمبادوقليس بالفلسفات السابقة عليه. فبينما يدرجه أفلاطون إلىٰ جانب هيراقليط، يضعه أرسطو إلىٰ جانب أنكساغور ولوقيبوس وديموقريط، و«بعض قدماء الأيونيين»[1]. صحيح أنَّ أرسطو نبَّه إلىٰ أنَّ أمبادوقليس امتاز عن الفلاسفة الطبيعيين السابقين عليه بانتباهه إلىٰ العلَّة الفاعلة، ولكنَّه رغم اعترافه بهذا الامتياز أدرجه ضمن السياق الأيوني[2].

= بيد أننا لم نأخذ بكثير من أطروحات بولاك في تأويله لفلسفة أمبادوقليس؛ بل حاولنا تأسيس التأويل بما رجح لدينا من أسباب، وسنبين في موضع الشرح سبب اختلافنا مع بولاك، رغم تقديرنا الكبير لعمله.

(١) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy,ibid,pp185-186.

(٢) يصح القول بأنَّ أمبادوقليس أيوني النزوع. لكن لا يصح في تقديرنا القول بأنَّه مجرد ناسخ مقلد للفكر الفلسفي الأيوني. ثم للتنويه: إنَّ قولنا بأيونية أمبادوقليس نعني به توصيفًا لنمط فكره لا توطينًا له؛ إذ من المعلوم أنَّه من صقلية (إيطاليا)، لا من أيونيا. وعليه؛ فإن مسوغ إدراجه ضمن التفلسف الأيوني، هو مسوغ المذهب لا مسوغ الجغرافيا. وهو المسوغ ذاته الذي يُؤَسَّسُ عليه إدراج ميليسوس ضمن التفلسف الإيلي رغم كونه أيونيًا.

واستمرارًا في تشتيت النسب الفكري لأمبادوقليس، وإنقاص أصالته وفرادته؛ نُسب أيضًا إلىٰ الفيثاغورية، إذ «**بدءًا من رجالات مدرسة الإسكندرية -يقول زيلر- صار من المتداول عَدُّ أمبادوقليس من بين الفيثاغوريين. وقد اتبع تقريبًا كل المحدثين هذا التقليد**»[(١)].

وإذا كان التقليد الإسكندري الذي استمر إلىٰ اللحظة الحديثة، قدَّم أمبادوقليس بوصفه فيثاغوريًا؛ فإنَّنا نجد لدىٰ بعض الشراح المعاصرين، مثل ريتر Ritter وبيترسن Petersen وغلاديش Gladisch تقديمًا لأمبادوقليس بوصفه إيليًا. بينما اتجه شراح آخرون إلىٰ تركيب خليط من النسب الفلسفي، تمامًا كما ركَّب أمبادوقليس خليطًا من الأسطقساط؛ فقالوا بأنَّه «**يجمع مزيجًا من العناصر الفيثاغورية والإيلية والأيونية**»[(٢)].

ثم إنَّ بحث صلة أمبادوقليس بسالفه يدفعنا إلىٰ بحث مصادر

---

(١) يقصد زيلر بالمحدثين لوماتزش Lommatzsch، وكذا فيرث Wirth الذي قال بأنَّ كل النسق الأمبادوقليسي مخترق بالروح الفيثاغورية، وآست Ast الذي يقصر التأثير الفيثاغوري علىٰ الفلسفة التأملية الأمبادوقليسية، بينما يرجع فلسفته في الطبيعة إلىٰ التأثير الأيوني.

انظر:

Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, ibid, pp186.

(٢) يقصد زيلر هنا هيغل وتينمان Tennemann وكارستن karsten مع التوكيد علىٰ أنهم غير متفقين علىٰ الكيفية التي استعملها أمبادوقليس لوصل تلك الأفكار الرئيسة المستمدة من تلك المدارس المختلفة. انظر:

Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, ibidem.

ومسار تكوينه الفكري. غير أنَّ تحديد علىٰ من تتلمذ فيلسوف أكراغاس أمرٌ مختلف فيه، وليس في النصوص الدوكسوغرافية وكتب السير القديمة، كما يقول زيلر «**قول يقيني**»[1] يمكن الوثوق فيه.

كما نرىٰ في بعض تلك النصوص في تعيينها لمسار التلمذة حرصًا علىٰ استنزال قيمة فيلسوف أكراغاس، ونخص هنا ما ذكره طيمي Timée[2] القائل بأنَّ أمبادوقليس تتلمذ علىٰ فيثاغور، ثم طرد من المدرسة بسبب سرقة أفكار معلمه. وهو الاتهام الوارد أيضًا عند نيانث Néanthe. كما نجد عند ألسيداماس Alcidamas إشارة إلىٰ أن أمبادوقليس قلد فيثاغور حتىٰ في السلوك والمظهر! كما أن شيخ الدوكسوغرافيين ثيوفراسطوس يقول بسلوك أمبادوقليس مسلك التقليد، لكن ليس لتوصيف علاقته بفيثاغور؛ بل علاقته ببرمنيد، حيث كتب بأنَّ أمبادوقليس تتلمذ علىٰ برمنيد «**وقلَّده في قصائده**». وفي السياق ذاته يشير هيرميب إلىٰ أن فيلسوف أكراغاس «قلد شعر أنكساغور»، بينما يذهب ديودور Diodore d éphèse إلىٰ أنه قلد أنكسيمندر!

وهكذا إذا قصرنا النظر علىٰ هذه المرويات؛ فلن تتحصل لنا عنه سوىٰ صورة سارق أفكار من فيثاغور، أوناسخ لبرمنيد، أو مقلد لأنكسيمندر وأنكساغور!

---

(١) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, ibid, p187.

(٢) أو طيماوس.

وعندما نرفع بصرنا من هذه النصوص إلىٰ المعطيات السيرية؛ يتمثل أمامنا أمبادوقليس بهامة تستوجب الاحترام؛ **فالرجل الذي يوسم هنا بالسرقة والتبعية، يبدو في ملمحه النفسي والجسدي شخصًا مهيبًا، بلغ في تعاليه إلىٰ حدِّ ادعاء الألوهية**[١]**، وبدا في مسلكه في الحياة شديد الاستعلاء مظهرًا ومخبرًا، حتىٰ قيل بأنَّه كان يتجول لابسًا تاجًا!**

فلنتملىٰ بالنظر في التاج الذي فوق هامته، ثم لننزل قليلًا للتفتيش في ذلك الرأس المتوج، لعلنا نفهم سر قدرة احتماله لـ«كل» تيارات الفكر الفلسفي التي سادت قبله. **وهل كان مجرد حَمَّالٍ ينتحل ويراكم أفكارًا سابقة، أم كان وعيًا مدركًا لوجود إمكانية منهجية قادرة علىٰ صهر الفكر السابق في توليفة لها فرادتها، فضلًا عن مسوغ وجودها كمركبٍ نظري لنواتج العقل الفلسفي، استوجبها ثراء وتعدد واختلاف تراكمه السابق.**

صحيح، إذا قصرنا النظر علىٰ تأصيل الأسطقساط، فإنَّ أمبادوقليس يبدو عقلًا تلفيقيًا لم يفعل سوىٰ تلقي الفكر السالف؛ لكن النظر في صياغته لتلك التوليفة الجامعة، وتبين كيفية اجتماع كل تلك الروافد الفكرية فيه، يفتح التفكير أمام مسار مغاير للاتهام بالتلفيق؛ فيرىٰ في المشروع النظري الأمبادوقليسي ملمح الأصالة والفرادة.

---

(١) سنختبر في فقرة الهوامش مدىٰ مصداقية نسبة هذا الادعاء إلىٰ أمبادوقليس.

وإذ نقول عن أمبادوقليس ضدًا علىٰ النافين لفرادته، بأنَّه مبدع أصيل، رغم توفيقية النهج الذي توسله في تركيبه للعناصر السابق تبلورها في الفكر الملطي؛ فإنَّنا نعترف في الوقت ذاته بأنَّه من الضروري الاستدلال علىٰ أنَّه لم يستلهم النتاج الفلسفي السابق فقط؛ بل استحضره أيضًا كمكونٍ لإقامة بناء معرفي ذي فرادة وجدة في النسج. والقول بالاقتدار علىٰ التركيب النظري، يستوجب بيان القدرة علىٰ تحقيق الانسجام بين مختلف عناصر التركيب. والحال أنَّ فلسفة أمبادوقليس لا تخلو من نشاز وتعارض بين بعض مكوناتها. ومعلوم أنَّ بعض الشراح حرصوا علىٰ بيان التعارض بين قصيدته المعنونة بـ«**التطهيرات**» وبين قصيدته «**في الطبيعة**»؛ بل ذهب زيلر وبرنت إلىٰ حدِّ القول بأنَّ القصيدتين تحتويان أفكارًا ورؤىٰ متناقضة!

إذن؛ إنَّ مهمة بحثنا في فلسفة أمبادوقليس غير محصورة فقط في مطلب بيان صلته بسالفه الفلسفي، من حيثية استمداده منه؛ بل هي أيضًا موصولة بالبحث عن الكيف المنهجي، الذي جعله يُوَلِّفُ بين الأفكار الفلسفية السابقة، مع بيان مدىٰ انسجام توليفته تلك، وقدرتها علىٰ القيام كنسقٍ أصيل متناغم.

ولبيان ذلك؛ سنبدأ في تناول «النسق» الفلسفي الأمبادوقليسي من زاوية تصوره الكوسمولوجي، ومنه سننتقل إلىٰ بسط رؤيته إلىٰ ظاهرة الحياة والإنسان، مختتمين بدراسة موقفه من سؤالي المعرفة والدين. هذا بعد البدء بتمهيد في سيرته وتعداد ما بقي من شذراته.

الفصل الأول

في السيرة والنتاج

- ١ -

هوامش على سيرة أمبادوقليس

ينقل ديوجين اللايرسي عن هيبوبوط Hippobote تحديد نسب أمبادوقليس بوصفه ابن ميطون Meton بن أمبادوقليس[١]. وأنَّ جدَّه هذا الذي تسمىٰ فيلسوفنا باسمه كان -حسب طيمي Timée وهرميب Hermippe- : «شخصية مرموقة»[٢]. ويمكن أن نعزز رفعة النسب هذه، بشهادة هيراقليد البونطي Héraclide الواردة في كتابه «عن الأمراض»؛ حيث قال بأنَّ أمبادوقليس كان من «أسرة عريقة»[٣].

بيد أنَّ تسمية النَّسب ليس عليها إجماع؛ فإذا كان أبولودوروس وهيبوبوط يسميان والد أمبادوقليس «ميطون»[٤]، فإنَّ الكاتب السِّيَرِي ساطيروس Satyros يورد أمبادوقليس بوصفه ابن إكساينيطوس Exaenétos[٥]. وفي رسالة منسوبة إلىٰ طيلوجيس

(١) Diogène Laerce, A. I. Vies, VIII, 51.

(٢) Diogène Laerce, ibidem.

(٣) Diogène Laërce, ibidem.

(٤) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 52.

(٥) Diogène Laerce, A. I. Vies, VIII, 53.

Télaugès، أرسلها إلىٰ فيلولاوس، ينسب أمبادوقليس بوصفه ابن أرخينوموس Archinomos[1].

صحيح ليس بذي قيمة الإيغال في نقد أو ترجيح رواية من بين مُتَبَايَن مرويات النَّسَّابَةِ؛ إذ ليس يعنينا كثيرًا إزاء الفيلسوف الذي نتناوله بالدرس، أن نحدِّد ابن من هو؛ بل غايتنا أن نعرف من هو، ونقصد بالـ«هو» هنا أمبادوقليس بوصفه ذاتًا مفكرة لا ذاتًا بيولوجية نبحث لها عن الرحم الذي تنزلت منه. لكن إيراد ما سبق هو، من جهة أولىٰ، انسياق مع مستلزمات منهج هذه السلسة، ومن جهة ثانية، توكيد علىٰ ما سلف أن قلناه في مناسبات سابقة عن سِيَرَ فلاسفة ما قبل سقراط، بوصفها سيرًا مهزوزة الوثاقة؛ بسبب الاختلاف الذي يخترق كل حيثية من حيثياتها، بدءًا من النَّسب وتوقيت الميلاد حتىٰ ظروف الوفاة! وأنَّ إسكاب المداد من أجل ترجيح رواية من بين المرويات، لا يقدم كثيرًا في إنجاز تأْريخ الفكر، الذي هو القصد الأول من هذا السِّفْرِ.

لكن انسياقنا هنا نحو تسطير القول في المرويات، هو كما أشرنا من قبل، من مستلزمات منهجنا في هذه السلسلة، الذي يتطلب الوقوف عند التواقيت، ولو بشيء من الإيجاز؛ لتحديد الإطار الزمني التاريخي للمبحث. وعليه؛ نقول عن توقيت ميلاد أمبادوقليس بأنَّنا لا نأخذ بتوقيت سويداس -أو بالأصح التوقيت الوارد في متن «السودا»- الذي يفيد بأنَّ «**أمبادوقليس ولد خلال**

---

(1) Diogène Laërce, ibidem.

الأولمبياد التاسعة والسبعين»[1]؛ لأنَّنا إذا ترجمنا الأولمبياد التي يتحدث عنها متن **السودا** إلىٰ أرقام السنوات؛ فسنجد أنها تقع ما بين ٤٦٤ و٤٦٠ ق م، بينما نميل إلىٰ تبكير ميلاد أمبادوقليس بما يزيد قليلًا علىٰ ربع قرن علىٰ تاريخ **السودا**. وعليه؛ نذهب إلىٰ أنَّ مولده كان حوالي ٤٩٥ ق م. وهو توقيت يجعلنا مقاربين للتوقيت الذي يلمح إليه سمبليقيوس عندما كتب في متنه «**تعليق علىٰ كتاب الطبيعة لأرسطو**»: «**أمبادوقليس الأكراغاسي، ولد بعد أنكساغور بقليل»**[2]؛ حيث من المعلوم أنَّ أنكساغور يُوَقَّتُ ميلاده بحوالي ٥٠٠ق.م؛ فيكون الفارق بينه وبين التوقيت الذي نرجحه لمولد أمبادوقليس، لا يجاوز خمس سنوات؛ مما يتطابق مع قول سمبليقيوس السابق إيراده.

كما نُوَقِّتُ وفاته بحوالي ٤٣٥ ق م، وبهذا التحديد التقريبي نكون متقاربين مع رواية أرسطو التي قال فيها إنَّ أمبادوقليس توفي في سن الستين.

وإذا اختُلف في تحديد الميلاد والنَّسب، فلا خلاف في تعيين موطن الميلاد؛ حيث يُنسب أمبادوقليس إلىٰ مدينة أكراغاس، تلك الحاضرة التي ذكرها في بداية قصيدة «**التطهيرات**» بتقدير بالغٍ، فوصفها بـ«**المدينة الكبيرة**»[3]. وهو وصف دال علىٰ المكانة التي كانت تتمتع بها تلك المدينة في القرن الخامس قبل الميلاد، كما

---

(١) Suidas, A.11.in lexique,Empedocle.

(٢) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 25, 19.

(٣) Empedocle, Purifications, 112.

أنَّه وصفٌ مطابق لتوصيف آخر من معاصر أمبادوقليس، الشاعر الإغريقي بندار Pindare، الذي قال عن أكراغاس في الفترة ذاتها بأنها «**أجمل المدائن**». وتوطين أمبادوقليس في صقلية، حيث تقع أكراغاس، يفيد انتشار التفلسف في ربوع اليونان القديمة بدءًا من ملطية، وأفسوس، إلىٰ إيطاليا وصقلية.

وقارئ التوصيفات التي خلعها كُتَّاب السِّير علىٰ أمبادوقليس لا بدَّ أن يلاحظ فيها بعض الشبه مع فيثاغور، أقصد تشابه المقامات التي نسبت إليهما؛ حيث لا تتشارك في توصيف ملامح صورة الفيلسوف وصورة رجل الدين فقط؛ بل إنه -حسب ما تقوله الروايات السِّيرية القديمة- أول فيلسوف يوناني ادعىٰ الألوهية! وإذا كنَّا قد لاحظنا أنَّ فيثاغور كان يُتمثل في المخيال اليوناني القديم كابن إلهٍ؛ فإنَّ أمبادوقليس يُنسب إليه قول يزعم فيه الألوهية لنفسه! وإن كنت أرىٰ أنَّ ألفاظ ذاك النَّص قابلة لأن تصرف إلىٰ معنىٰ التشبه بالألوهية لا ادعائها[1].

---

(١) أقصد بهذا النص الشذرة (ب١١٢)، حيث يقول أمبادوقليس: «أصدقائي ساكني المدينة الكبيرة . . أحييكم، هأنذا بينكم كإلهٍ مخلد. لم أعد بشرًا فانيًا. كلكم تخلعون علي التيجان، وتحيطون عنقي بعقود الزهور المنضدة . . .».

«رجال ونساء يمشون خلفي جماعات، يسألونني عن الطريق الذي يجب عليهم سلوكه . . . والذين أوجعتهم أمراضهم زمنًا طويلًا، ينتظرون مني كلمة لشفائهم».

ومنه؛ يتبيَّن أنَّ سياق القول ونمطه الإيحائي الشعري، لا ينبغي أن يؤخذ بنصِّه الحرفي، فيصرف إلىٰ توكيد الزعم بأنَّه ادعىٰ الألوهية.

كما تتفق الكثير من المرويات علىٰ أنَّه كان شديد الترفع في سلوكه وملبسه علىٰ حد سواء. ومن الطُّرف التي يمكن إيرادها هنا ما يرویٰ في متن السودا، وكذا ما يرويه فيلوسترات[١]، وإليان Elien[٢]، من أنَّ أمبادوقليس كان يتجول لابسًا تاجًا، ومتعلًا حذاء من نحاس!

وشخص استعلائي كهذا، من الطبيعي أن ينسج المخيال حوله ظلالًا كثيفة من العجائبية، بل والتخريف أيضًا؛ حيث قيل بأنَّه كان ذا قدرة علىٰ إحياء الموتىٰ، وفق ما نجد في رواية هيراقليد. وأنَّه أوقف مرض الطاعون عن مدينة أغريغونت Agrigente حسب رواية بلوتارك[٣]. وأنَّه تحكَّم في الرياح والأعاصير، بحسب رواية ينسبها اللايرسي إلىٰ طيمي، تفيد بأنَّ ريحًا قوية هبَّت، وكانت علىٰ وشك تدمير الزرع، فقام أمبادوقليس بتوقيفها؛ فلقِّب بسبب ذلك بـ«مانع الرياح»[٤]. بل إنَّ ساطيروس Satyrus –بحسب ما يرويه ديوجين اللايرسي[٥]– يزعم أنَّ جورجياس Gorgias شاهد بنفسه بعض الأفاعيل السحرية التي قام بها أمبادوقليس!

أجل، يكاد يُورد فيلسوف أكراغاس في بعض النصوص القديمة بوصفه مجرد ساحر؛ بل نجد فيلوسترات يجمع في لفيف

---

(١) Philostrate, Vie d'Apollonius de Tyane, VIII, 7.

(٢) Elien, Histoires variées, XII, 32.

(٣) Plutarque, De la curiosité, I, 515 C.

(٤) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 60.

(٥) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 59.

واحد، أمبادوقليس وفيثاغور وديموقريط، قائلًا بأنهم جميعًا: «خالطوا السحرة»[١]. والفكرة نفسها نجدها عند بلين Pline[٢]. وعند جامبليك، نقلًا عن نيكوماخ، إشارة إلىٰ هذه الأعاجيب التي أتىٰ بها أمبادوقليس، وأنَّه في ذلك كان مشابهًا لفيثاغور[٣].

ومرويات كهذه، إن غبشت الملامح الواقعية للرجل، فهي بلا شك ذات فائدة؛ إذ تكشف لنا أنَّنا أمام شخصية ليست من عاديات الشخوص، سواء في فكرها أو مسلكها في الحياة؛ فَحَقَّ من ثَمَّ للمخيال أن يبالغ في تشغيل أنامله لترسيمها في لوحة عجائبية، التي إن قرأنا حرفية خطوطها بحسِّ التفكه، فلا ينبغي إغفال الحوافز الواقعية التي أوجدتها.

وإذا استبعدنا الملمح العجائبي، واستحضرنا من المرويات ما يغايره؛ سنجد منها أنَّ أمبادوقليس كان ديموقراطيًا، منحازًا إلىٰ الشعب، رغم نسَبه الأرستقراطي، وهو بذلك متمايز عن غيره من فلاسفة اليونان الذين كانوا في عمومهم معادين للحكم الديموقراطي. وقد أشار نيانث إلىٰ نشاطه السياسي الشعبي خاصة بعد موت ميطون Méton، وإدراكه بأنَّ «**بذور الاستبداد أخذت في الانتشار والنمو**»[٤]. وبسبب نزوعه السياسي هذا؛ كان

(١) Philostrate, Vie d'Apollonius de Tyane, I, 11

(٢) Pline, Histoire naturelle, xxx, i, 9.

(٣) Jamblique, Vie pythagorique, 29.

(٤) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 72.

أمبادوقليس ذا شعبية كبيرة في أكراغاس، حتىٰ إنَّ الشعب عرض عليه تنصيبه ملكًا، لكنَّه رفض. وتعليقًا علىٰ موقفه هذا، قال أرسطو بأنَّه كان **«زاهدًا في كل أشكال السلطة»**[1]؛ مقدمًا نموذجًا لصورة المفكر المتعالي عن الاهتمامات الحسِّية والسياسية المباشرة.

وهنا قد تستوي صورة مفارقة؛ حيث إذا كان أمبادوقليس في تقديره لنفسه وحديثه عنها متعاليًا، حتىٰ إنَّه قرب نفسه من الألوهية، أو ادعاها[2]؛ فإنَّه في سلوكه الاجتماعي والسياسي كان شعبيًا منافحًا عن الفقراء ضد الأرستقراطية. وهذه الملحوظة تنبَّه إليها طيمي، فأشار إليها بوصفها مفارقة؛ فقال بأنَّ أمبادوقليس **«كان يعلن آراء متناقضة في السياسة والشعر؛ حيث كان في السياسة مدافعًا عن قيم العدالة والإنصاف، بينما في الشعر كان متكبرًا»**[3]. بمعنىٰ أنَّه في قصائده يبدو مبالغًا في تقديره لنفسه والتعالي بها فوق البشر أجمعين، بينما في سلوكه السياسي كان شعبيًا، منافحًا عن الفقراء ضد الأرستقراطية.

بيد أنَّ هذه المقارنة التي قدمها طيمي، لا نوافقه علىٰ وصفها كتناقض في شخصية أمبادوقليس؛ إذ ليس من المستغرب

---

(١) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 63.

(٢) قلنا من قبل إنَّ ادعاءه للألوهية في نصه الشعري، قابل لأن يُصرف معناه إلىٰ التعالي والتشبه بالألوهية لا غير.

(٣) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 66.

ولا مستبعدًا أن ينظر الشخصُ إلىٰ نفسه نظرة اعتبار وعلو علىٰ غيره، ثمَّ يكون في سلوكه منافحًا عن الضعفاء ضد الأقوياء الذين يستبدون بهم. هذا فضلًا عن أنَّنا ينبغي أن نحترس من بعض أحكام طيمي في حق أمبادوقليس؛ حيث إنَّه كان شديد العداء له[1].

وشخصية، كشخصية أمبادوقليس، لا بدَّ أن تثير قلقًا سياسيًا عند خصومها؛ لذا ليس مستغربًا أن تتآمر عليه الطبقة الأرستقراطية، وتستغل وجوده خارج أكراغاس، فتحكم عليه بالمنع من دخولها؛ فيذهب منفيًا إلىٰ البلوبونيز، حيث قضىٰ بقية حياته.

وإذا كان الرجل يقدم في تلك الصورة العجائبية علىٰ نحو استعلائي، حتىٰ رُفع -أو رفع نفسه- فوق الكائنات البشرية؛ فإنَّ في موته أيضًا نجد اشتغال مخيال الرواة لجعل وفاته مغايرة لوفيات البشر! إذ قيل بأنَّه لم يمت بل ارتقىٰ إلىٰ السماء، وقيل بأنَّه قفز إلىٰ بركان إتنا، وقيل بأنَّه مات غرقًا!

أما رواية موته غرقًا؛ فتُنسب إلىٰ طيلوجيس Télaugès بن فيثاغور!

وأما رواية القفز في فوهة البركان؛ فيوردها هيبوبوط، زاعمًا أنَّ أمبادوقليس رمىٰ بنفسه داخل بركان إتنا؛ «**ليؤكد أنَّه إله**»؛ وأنَّ

---

(١) يبدو أنَّه لم تكن بين طيمي وأمبادوقليس كيمياء متناغمة، والدليل علىٰ ذلك أنَّه نظم أبياتًا شعرية في هجائه.

انظر تلك الأبيات المروية عند اللايرسي:

Diogène Laerce,A,I.Vies,VIII, 67.

موته هذا تأكَّد لاحقًا عندما رمىٰ البركان حذاءه النحاسي![1].

وفي رواية **هيراقليد** نلقىٰ حديثًا عن الوفاة بطريقة العشاء الأخير؛ حيث يروي أنَّ أمبادوقليس توفي في البلوبونيز بعد عشاء مع جمع من أصدقائه وتلامذته، وقد كان من بينهم تلميذه الأثير **بوزانياس**. وبعد خلودهم للنوم استيقظوا في الصباح، فلم يجدوا أستاذهم، فسألوا الخدم، فقال أحدهم إنَّه سمع خلال الليل صوتًا هادرًا ينادي «أمبادوقليس!»، ثم أضاءت السماء، وصعد شعاع مضيء إلىٰ الأعالي!

وتقول الرواية بأنَّ **بوزانياس**، لم يصدق في البداية ما قاله الخادم؛ فاستمر هو وصحبه في البحث عن أستاذهم المختفي؛ لكنَّه بعد أيام أمرهم بالتوقف، قائلًا بأنَّ أمرًا غريبًا قد حدث، وينبغي علينا أن نذبح قربانًا لذكراه **«تمامًا كما يقدم القربان للآلهة»**[2]!

لكن **طيمي** يرفض كل هذه المرويات التي تخلع العجائبية علىٰ حدث وفاة فيلسوف أكراغاس، وقد حرص علىٰ إيراد رواية **هيراقليد**؛ وشَدَّدَ في نقدها فقرة تلو أخرىٰ، منتهيًا بالسخرية منه قائلًا: **«إنَّ هيراقليد كثيرًا ما يورد روايات بعيدة جدًا عن الحقيقة، إلىٰ درجة أنَّه قال بأنَّ رجلًا سقط من القمر!»**[3].

---

(١) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 69.

(٢) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 68.

(٣) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 72.

وبدلًا من الرواية الهيراقليدية يقول طيمي، إنَّ أمبادوقليس **«ذهب إلىٰ البلوبونيز ولم يرجع منها؛ ولذا فوفاته غامضة، وليس له قبر»**[١].

لكن اللايرسي يورد حكاية أخرىٰ عن وفاته، تفيد بكل بساطة بأنَّه مات بسبب سقوطه عن مركبته؛ حيث ظلَّ مريضًا بسبب السقطة إلىٰ أن وافته المنية، وأنَّه «دفن في ميغارا Mégare»[٢].

وكما اختُلف في كيفية الوفاة، اختلف أيضًا في توقيتها؛ فأرسطو مثلًا يقول إنَّ أمبادوقليس كان في الستين من عمره، بيد أنَّ ثمة رواية تقول بأنَّه عَمَّرَ حتىٰ بلغ مئة وتسع سنوات! بينما يورد اللايرسي رواية أخرىٰ تفيد بأنَّ عمره يوم وفاته كان سبعًا وسبعين![٣].

ومن بين تلك المرويات التي وصفت مشهد الوفاة، تعد رواية الارتماء الإرادي لأمبادوقليس في لهيب بركان إتنا، الرواية الأكثر استحضارًا في الفكر المعاصر؛ حيث حرص عديد من الكتاب علىٰ استدعائها كفعلٍ رمزي مثقل بالدلالات، فجيل دولوز Gilles Deleuze، مثلًا، يصفه بـ**«الفعل الفريد والعظيم»**[٤].

---

(١) نص طيمي أورده اللايرسي:

Diogène Laerce,A,I.Vies,VIII, 71.

(٢) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 73.

(٣) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 73.

(٤) لعله من المناسب أنْ نذكر هنا أنَّ دولوز، الذي يصف انتحار أمبادوقليس بأنَّه فعل «فريد» و«عظيم»، هو أيضا أقدم علىٰ الانتحار.

والشاعر الألماني فريديريك هولدرلين Friedrich Hölderlin في مخطوطات قصيدته غير المكتملة المعنونة بـ «موت أمبادوقليس»، يقرظ هو أيضًا فعل انتحار فيلسوف أكراغاس، ممجدًا إقدامه علىٰ رمي نفسه في لهيب إتنا؛ قائلًا: «**لأنَّ الموت هو ما أريده، إنه حقي**»[1].

كما يعلق فيلسوف التحليل النفسي جاك لاكان علىٰ ارتماء أمبادوقليس في جوف إتنا، قائلًا: «**هكذا يترك في ذاكرة البشر إلىٰ الأبد، هذا الفعل الرمزي المعبر عن ذاته، كذات من أجل الموت**»[2].

كما حرص غاستون باشلار علىٰ بلورة تحليل نفسي لحادثة ارتماء أمبادوقليس في بركان إتنا. وتولد عن هذا التحليل مصطلح «**عقدة أمبادوقليس**»؛ للدلالة علىٰ الانجذاب النفسي بين الإنسان والنار، وأنَّ الفناء في النار «**هو أكثر من تغير، إنه تجدد**»[3].

ذاك في شأن النَّسب وموطن الميلاد وما قيل عن سيرته ولحظة وفاته، وكيفيات تلقي رواية ارتمائه في لهيب إتنا، في

---

(١) Hölderlin, Empédocle, troisième version, in Oeuvres, trad. fr. R. Rovini, Paris Gallimard, 1967, p. 573, cité par J.-C. Goddard, Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze et Maldimey, Paris, J. Vrin, "Moments philosophiques", 2008, p.14.

(٢) Jacques Lacan,écrits, Paris, Seuil, 1966, p. 320.

(٣) Gaston Bachelard, La Psychanalyse du feu, Chap. II "Feu & rêverie, le complexe d'Empédocle", Gallimard, Paris 1949. p. 31-40,

القراءات الفلسفية والسيكولوجية المعاصرة. أما عن تكوينه الفكري؛ فإن أمبادوقليس يُقَدَّمُ في الكتاب التاسع من «**تواريخ**» طيمي Timée بوصفه تلميذًا لفيثاغور، وأنَّه طُرد من المدرسة لأنَّه سرق أفكار معلِّمه! وعند نيانث إشارة إلىٰ أنَّه إلىٰ «**زمن فيلولاوس وأمبادوقليس كان الفيثاغوريون يقبلون الجمهور في حلقاتهم الحوارية، ولكن لما قام أمبادوقليس بتضمين أفكارهم في قصائده؛ وضعوا قانونًا يمنع من أن يذيعوا آراءهم علىٰ أيِّ شاعر**»[1].

وهذه الدعوىٰ تُلصق أيضًا في الكتابات السِّيرية والدوكسوغرافية القديمة بأفلاطون؛ حيث نجد عند طيمي Timée، وكذا عند نيانث Néanthe، إشارة صريحة إلىٰ أنَّ الفيثاغوريين طردوا الفيلسوف الأثيني من حلقتهم؛ لأنهم اكتشفوا أنَّه هو أيضًا ينحل آراءهم وأفكارهم لنفسه!

وإذا نحن تجاهلنا دعوىٰ النحل، وأخذنا بما يستفاد من تلك المرويات، أي تتلمذ أمبادوقليس علىٰ الفيثاغوريين؛ فإنَّه لا بدَّ من القول أيضًا إنَّ الوصل بين فيلسوفنا وحلقات التدريس الفيثاغورية، ليس محلَّ إيضاح؛ إذ يعقب ديوجين اللايرسي علىٰ نيانث بكونه لم يعين من هم الأساتذة الفيثاغوريون الذين تتلمذ عليهم أمبادوقليس.

لكن إذا كان نيانث لم يفصح عن أسماء المعلمين

---

(١) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 54.

الفيثاغوريين؛ فإنَّ غيره من الدوكسوغرافيين وكتَّاب السِّير أفصحوا؛ فمتن السودا Suidas مثلًا، يورد رواية تفيد بأنَّ أمبادوقليس تتلمذ علىٰ طيلوجيس Télaugès بن فيثاغور! وهي الرواية ذاتها التي نجدها عند أوسيب Eusèbe[1]. صحيح أنَّ هذه المصادر الذاكرة لهذه المرويات مصادر ثوان، تفتقر إلىٰ الوثاقة والصدقية؛ لكن إذا جاز الشك في وثاقتها، فإنَّ ذلك لا يشكك في صلة تعرف فيلسوف أكراغاس علىٰ الفلسفة الفيثاغورية؛ حيث لا نشكُّ في احتمال التقاء أمبادوقليس بفيثاغوريي زمنه، والإنصات إلىٰ تعاليمهم، بل إنَّ هذا نراه أمرًا محتملًا جدًّا بفعل التزامن (القرن الخامس قبل الميلاد)، وكذا بفعل شيوع الفكر الفيثاغوري في جغرافية ثبت تنقل أمبادوقليس بين ربوعها.

هذا فضلًا عن أنَّنا نجد في فلسفته بعضًا من ملامح الفيثاغورية؛ ففكرة التناسخ، مثلًا، حاضرة عنده بتعابير مشابهة تمامًا للمأثور الفيثاغوري؛ حيث إذا كان فيثاغور تكلَّم عن صيرورة تناسخه بانتقاله «من أيثاليدس Aithalides وهيرموتيموس Hermotimos وبيروس Pyrros!»[2]؛ فإنَّ أمبادوقليس قال هو أيضًا بصيرورته التناسخية، حيث ينقل اللايرسي وهيبوليت قوله بأنَّه

(١) Eusèbe, Préparation évangélique, X, XIV, 15.

(٢) رواية تناسخ فيثاغور ذكرها فورفوريوس، وكذا هيراقليد. انظر كتابنا:
الطيب بوعزة، فيثاغور والفيثاغورية بين سحر الرياضيات ولغز الوجود، مركز نماء، بيروت، ٢٠١٤، ص٨٦.

كان من قبل «شابًا وفتاة وغصنًا مزهرًا، وطائرًا، وسمكة»[١].

وإذا لم يكن ثمة ما يلفت الانتباه في أن يخبرنا أمبادوقليس بما هو بدهي، بقوله إنَّه كان من قبل «شابًا»! فإنَّ في بقية مقوله ما يدهش؛ حيث جعل حركة انتقال النفس في عملية التناسخ تشمل مختلف أجناس الكائنات نباتًا وطيرًا وسمكًا، فضلًا عن التحول الجنسي من ذكر إلىٰ أنثىٰ! وهذا ما نلحظه أيضًا في الشذرة (ب ١٢٧) التي يرويها إليان مفسرًا إياها بأنَّ أمبادوقليس تحدث عن مراتب تفاضلية للتناسخ؛ فقال بأنَّ «**أنبل صورة يمكن أن تحل فيها النفس هي صورة الإنسان، وأنبل صورة حيوانية يمكن أن تحل فيها هي الأسد، وأما النبات؛ فأفضله هو الرند**»[٢].

لكن رغم ملامح القرابة مع الفيثاغورية؛ فإنَّ القول بأنَّه فيثاغوري نراه قولًا غير دقيق، بل يسهم في غبش فرادة فلسفته. كما لا نقبل مقالة نيانث وطيمي، التي تتهم أمبادوقليس بسرقة أفكار الفيثاغوريين. أجل ثمة تقارب ملحوظ في بعض الفِكَرِ، لكن في مقابل ذلك ثمة أصالة بادية بوضوح في الآراء الأمبادوقليسية، تمنع إطلاق ذلك الحكم الشائه؛ **بل لن نبالغ لو قلنا إنَّ ملامح التأثير الفيثاغوري في الفلسفة الأفلاطونية أكثر من ملامح التأثير في فلسفة أمبادوقليس.**

---

(١) B117. Diogenes Laertius, Lives of the Philosophers 8. 77. et Hippolyte,Réfutation de toutes les hérésies, I, 3.

(٢) Aelian, Natural History 12. 7.

وبالإضافة إلىٰ الصلة بالفيثاغورية، قيل بأنَّ فيلسوف أكراغاس تتلمذ علىٰ برمنيد. وحتىٰ إذا لم تصح هذه الرواية؛ فإنَّ المقارنة بين قصيدة هذا الأخير وقصيدة أمبادوقليس تؤكد أنَّ بينهما تشابهًا ملحوظًا في التقديم، الذي يبدأ بدعاء الآلهة وطلب وحيها، فضلًا عن التشابه في بعض التفاصيل المبثوثة بين ثنايا المتن؛ كقوله في البيت الشعري المروي عند فيلون «**من اللاوجود لا يمكن يومًا أن يتولد شيء، وأنَّ الموجود يؤول إلىٰ الفناء، هو قول لا يعني شيئًا**»[1]؛ إذ نرىٰ هذا المقول شديد الشبه بمنطوق الشذرة الثامنة لبرمنيد!

وهذا المعنىٰ يتكرر أيضا في الشذرة (ب١١) المروية عند بلوتارك، حيث يقول أمبادوقليس: «**ما أحمقهم! ... وما أقصر بصرهم، إذ يظنون أن ما لم يوجد من قبل يظهر إلىٰ الوجود، وأن الموجود يفنىٰ تماما**»[2]، وهو المعنىٰ ذاته الذي تفصح عنه الشذرة

---

(١) هذا البيت الشعري يورد منسوبًا إلىٰ أمبادوقليس عند فيلون في متن «أزلية العالم»:
Philon, De l'Eternité du monde, 2, p3.

كما يورد في الكتاب المنحول إلىٰ أرسطو «ميليسوس، كزينوفان، جورجياس»، انظر:
Pseudo-Aristote, Milissos, Xénophane, Gorgias, II, 6.

(٢) نص الترجمة العربية عن الأهواني، م س، ص ١٦٦. ومقابلها في الترجمة الإنجليزية لباطريسيا كورد، وريتشارد د. مكيران:

McKirahan. Presocratics Reader,ibid. p81.

B11) Fools. For their thoughts are not far-reaching those who expect that there comes to be what previously was not, or that anything perishes and is completely destroyed.

(Plutarch, Against Colotes 1113C).

(ب١٢) المروية في «المنحول إلىٰ أرسطو»[١] بألفاظ جد مقاربة للنص المروي من قبل فيلون.

كما أن نفيه لوجود الفراغ[٢] في القول المروي من قِبَلِ أيتيوس (الشذرة ب ١٣)، وكذا في الشذرة (ب١٤) المروية في المنحول الىٰ أرسطو[٣]، مقارب للموقف الفلسفي الإيلي.

وكل هذا يؤكد بلا شك أن أمبادوقليس كان علىٰ معرفة بالفلسفة الإيلية.

لكن إذا كان ذاك ما قاله الدوكسوغرافيون وكتَّاب السِّير عن تكوينه الفكري، وصلته بالسابقين والمزامنين له من الفلاسفة؛ فماذا قال أمبادوقليس عن نفسه؟

لا نجد في المتبقي من شذراته تصريحًا عن تمدرسه الفلسفي؛ لكن ثمة إشارة غير مفصحة، تفيد إعجابه بسلفه، وذلك في الشذرة رقم (١٢٩) -بترقيم هيرمان ديلز-؛ حيث يقول: «**من بينهم رجل خارق بعلمه. عبقري استوعب كنزًا من معارف من كل لون**». وقد روىٰ هذه الشذرة ثلاثة من دوكسوغرافي القرن الثالث الميلادي، هم: فورفوريوس، وجامبليك، وديوجين اللايرسي، و«**لم يشر أيٌّ من هؤلاء الثلاثة إلىٰ مصدر الشذرة هل هي من قصيدة التطهيرات أم من قصيدة الطبيعة**». أما عن المصدر الوسيط الذي استقوها منه؛

(١) Aristotle], Melissus, Xenophanes, Gorgias 2 975 b1-4.

(٢) Aétius, opinions, I,XVIII, 2.

(٣) Aristotle], *Melissus*. Xenophanes, Gorgias 2 976 b23.

فيحتمل جدًا أن فورفوريوس وجامبليك اعتمدا علىٰ نيكوماخ الجرشي Nicomaque de Gérasa[1]، أما ديوجين اللايرسي؛ فهو يعلن صراحة بأنَّه استمد الشذرة من كتاب **التواريخ** لطيمي Timée de Tauroménium.

وبما أنَّه ليس في الشذرة تحديد لتلك الشخصية؛ فقد اختلف المتأولون والشراح في تعيينها، حيث قال البعض بأنَّ المقصود هو فيثاغور، بينما يرىٰ شراح آخرون بأنَّ المقصود هو برمنيد.

بيد أنَّنا نرىٰ جواز الأخذ بالرأيين معًا، علىٰ اختلافهما في تعيين هوية هذا الرجل الذي يقرظه أمبادوقليس بذاك التعبير المفرط في الإعجاب؛ حيث يفيدان ما نبتغيه، أي وصل علاقته بالمدرستين معًا، أي الفيثاغورية والإيلية. إذ بالفعل ثمة قرابة معرفية بينه وبين تينك المدرستين الفلسفيتين؛ مما يسوغ اختلاف الشراح في تعيين اسم ذاك «الرجل الخارق» حسب التعبير الأمبادوقليسي!

لكنَّنا إذا تتبعنا بقية الفقرة التي «ينقلها» فورفوريوس؛ سنقول بأنَّ الظن الراجح هو أنَّ المقصود هو فيثاغور تحديدًا، حيث يتحدث فيها أمبادوقليس عن فكرة التناسخ[2].

---

(١) نرجح هذا الاحتمال بناء علىٰ بحث:

Macris Constantinos, Skarsouli Pénélope, "La sagesse et les pouvoirs du mystérieux τις du fragment 129 d'Empédocle"., Revue de métaphysique et de morale 3/2012 (N° 75) . p. p. 357-377.

(٢) انظر: فورفوريوس في الشذرة رقم ١٢٩:

Porphyre, 129,Vie pythagorique, 30.

غير أنَّه حتىٰ لو استثنينا برمنيد من هذه الإشارة الوجيزة المتكتمة؛ فإنَّنا لا نعدم مرتكزات دوكسوغرافية يمكن التأسيس عليها للوصل بين أمبادوقليس والفلسفة الإيلية. إذ لنا لإسناد هذا الوصل، تصريح ثيوفراسطوس القائل بأنَّ فيلسوف أكراغاس تتلمذ علىٰ برمنيد، و«**قلَّده في قصائده**»[١] وهي العلاقة ذاتها التي يشير إليها أيضًا أحد أهم كتَّاب السِّير المتأخرين، أي فورفوريوس Porphyre[٢]. كما يذهب ألسيدامس Alcidamas إلىٰ القول بأنَّ «**زينون وأمبادوقليس كانا في الفترة ذاتها تلميذين لبرمنيد**»، **وأنَّه بعد ذلك اتصل بـ«أنكساغور وفيثاغور»**[٣]. بمعنىٰ أنَّ تتلمذ أمبادوقليس علىٰ برمنيد سبق تتلمذه علىٰ فيثاغور. وعند هيرميب إشارة تجعله تلميذًا لكزينوفان لا لبرمنيد، حيث يقول بأنَّه التقىٰ به وتعلَّم علىٰ يده «قبل أن يتعرف علىٰ الفيثاغوريين»[٤].

لكن فيلسوفًا قديرًا مثل الشارح سمبليقيوس يرىٰ أمبادوقليس فيلسوفًا فيثاغوريًا أكثر منه إيليًا. وهو حكم صائب من حيثية تحديد استمرارية الفكرة الفلسفية السابقة في فلسفة أمبادوقليس، غير أنَّنا نرىٰ أن البحث في ضبط وشائج الأفكار لا ينبغي أن يقتصر علىٰ إبصار علاقة الاستمرار فقط؛ بل إبصار التقابل والمباينة أيضًا، حيث نرىٰ أنَّ مقدار التأثير الذي تركته الفلسفة الإيلية في

---

(١) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 55.

(٢) Suidas, Lexique, Empé docle

(٣) Diogè ne Laerce, A, I. Vies, VIII, 56.

(٤) Diogè ne Laerce, A, I. Vies, VIII,56.

أمبادوقليس ليس بالقليل؛ إذ نرىٰ فضل الإيلية في كثير من أفكاره، حتىٰ تلك التي خالفها بها، كما سنوضح لاحقًا!

والمستفاد من هذا التباين في تحديد السلف الفكري الذي تتلمذ عليه فيلسوف أكراغاس، هو وجوب انشغالنا ببحث العلاقة بين الفكر الأمبادوقليسي والفكر الفلسفي السابق عليه، الذي تتكرر الإشارة في الدوكسوغرافيا إلىٰ وجود تلمذة مباشرة علىٰ مؤسسيه ودعاته. ومن ثمَّ؛ وجب بحث العلاقة الفكرية بين أمبادوقليس والفلسفتين الفيثاغورية والبرمنيدية علىٰ وجه التخصيص.

كما يمكن أن نجد في فكره الفلسفي بعض الآثار الشرقية، فهل نعلّل ذلك بتلك المرويات التي تقول بأنَّه سافر إلىٰ الشرق، وزار مصر؟ أو نذهب بعيدًا فنقول مع المؤرخ العربي **القفطي** بأنَّ أمبادوقليس التقىٰ بلقمان الحكيم، وتلقىٰ الحكمة عنه؟!

إذا صرفنا النظر عن زعم القفطي بحصول اللُّقْيَا بين أمبادوقليس ولقمان؛ لأنَّه زعم لا أساس له؛ وإذا قصرنا النظر عن تواصله مع الشرق؛ فيصح أن نقول بأنَّه علىٰ الرغم من عدم وجود مأثور دوكسوغرافي يؤكد تلك الرحلة الشرقية؛ فليس ثمة مانع من الحديث عن رحلة في الاتجاه المعاكس؛ فنقول بارتحال الفكر الشرقي -قبل وخلال زمن أمبادوقليس- إلىٰ اليونان وتداوله بين أهل الفكر.

هذا علىٰ مستوىٰ تعيين مصادر التكوين الفكري لأمبادوقليس، فماذا عن مكتوباته؟

- ٢ -

في شذرات أمبادوقليس

رغم أنَّ أمبادوقليس كان أقل ذكرًا وإيرادًا في المتون الفلسفية للقرن الرابع قبل الميلاد، أي لحظة بدء دراسة الفلسفة ما قبل السقراطية في الكتابات الأفلاطونية والأرسطية[١]؛ فإنَّه تبقىٰ من مكتوباته في النصوص الدوكسوغرافية، مقدار مهم، جمع منه هيرمان ديلز مئة وخمسين شذرة تقارب في توزيعها النظمي أربع مئة وستة وسبعين بيتًا شعريًا. كما كان للبحث الفلسفي المعاصر حظٌ فريد مع المتن الأمبادوقليسي؛ إذ في عام ١٩٩٠ تم اكتشاف شذرات أخرىٰ، من قِبَلِ الباحث البلجيكي ألان مارتان Alain Martin، بعد اشتغالٍ دام حوالي أربع سنوات علىٰ مخطوطات كانت قد اكتشفت في مصر، ونقلت عام ١٩٠٥ إلىٰ المكتبة الوطنية الجامعية لستراسبورغ؛ حيث بقيت هناك أزيد من ثمانين عامًا مجهولة

(١) لم يذكر أفلاطون أمبادوقليس بالاسم سوىٰ مرتين اثنتين؛ واحدة في متن مينون (Meno, 72C8)، وأخرىٰ في متن ثياتيتوس (Theaetetus ,152E3-4). لكن ثمة مواضع متفرقة في المتن الأفلاطوني فيها استحضار لأفكار أمبادوقليسية، دون إيراد الفيلسوف باسمه. بينما نسجل أنَّ ثمة حضورًا لاسم أمبادوقليس في المتن الأرسطي أكبر مما حضر به في المتن الأفلاطوني.

المؤلف. وتحتوي تلك المخطوطات علىٰ أربعة وسبعين بيتًا شعريًا؛ أكد مارتان نسبتها إلىٰ فيلسوف أكراغاس.

لكننا إذا قسنا هذا المتبقي بما يقوله ديوجين اللايرسي عن قصيدتيه (**في الطبيعة، والتطهيرات**)؛ حيث أشار إلىٰ أنهما كانتا بخمسة آلاف سطر، أو بما قاله سويداس من أنَّ كتاب الطبيعة كان بألفي بيت من الشعر[1]؛ فإنَّ هذا الذي بين أيدينا اليوم نزر قليل بالنظر إلىٰ مقدار الضائع، الأمر الذي يلزمنا باحتراس التأويل والوعي بمحدودية القراءة التي تبتغي التركيب النسقي، المستجمع للخطوط النظرية للفلسفة الأمبادوقليسية، والواصل بين مختلف مستوياتها.

ومما يزيد في استعصاء تحديد دلالة الفكر الأمبادوقليسي أنَّ أسلوبه مثقل بمسحة جمالية شعرية، ومكثر في توسل المجاز والرمز ولغة الإيحاء. ولعل ذلك ما جعل أرسطو في متنه المعنون بـ«**السوفسطائي**» Le Sophiste، يقول: «**إنَّ أمبادوقليس هو مخترع الخطابة، وزينون مخترع الجدل**»[2]. حيث إنَّ إرجاع اختراع الخطابة إليه، يفيد ما قلناه؛ أي امتلاكه لناصية القول، واقتداره علىٰ نظم ملفوظاته. وهي الإشارة ذاتها التي نجدها عند ساطيروس عندما وصف أمبادوقليس بأنَّه كان متميزًا جدًّا في فني «**الطب**

(١) Suidas, Lexique, Empédocle, cité in les écoles présocratiques, II, p134.

(٢) Diogè ne Laerce, A, I. Vies, VIII, 57.

والخطابة»[1]. كما يقرظه في كتابه **«عن الشعراء»** Sur les poètes، حيث صاغ حكمًا نقديًا جماليًا علىٰ أسلوب فيلسوف أكراغاس واصفًا إياه بأنَّه **«كان بارعًا جدًّا في التعبير، ممتلكًا لناصية القول المجازي وقادرًا علىٰ استعمال كل أشكال فن الشعر»**[2].

وقد عُدَّ أمبادوقليس أبرع فلاسفة ما قبل سقراط في قرظ الشعر. ولعل هذا ما جعل أرسطو يستشعر الحاجة إلىٰ تمييزه عن أكبر شعراء الإغريق، أي: هوميروس، بقوله: **«ليس ثمة تشابه بين هوميروس وأمبادوقليس، باستثناء نظم الشعر. فالأول هو بحق شاعر، بينما الثاني فيلسوف أكثر منه شاعرًا»**[3].

والظنُّ عندنا أنَّ أرسطو ما كان ليحرص علىٰ وضع هذا التمييز لولا علو وطغيان شاعرية القول الأمبادوقليسي. وهو العلو الذي سيجعل الكاتب والخطيب الروماني لاكطانس Lactance (حوالي ٢٥٠-٣٢٥م) يقول عنه بتعبير ملتبس: **«لا ندري أين نصنف أمبادوقليس هل مع الشعراء أم مع الفلاسفة؟»**[4]!

لكن لمَ نركز علىٰ إبراز المرتبة الشاعرية لأمبادوقليس في مبتدأ حديثنا عن شذراته؟

ليس القصد من هذا التركيز هو توكيد قيمته كشاعر؛ بل للأمر

---

(١) Diogè ne Laerce, A, I. Vies, VIII, 58.

(٢) Diogè ne Laerce, A, I. Vies, VIII, 57.

(٣) Aristote, Poé tique, I447b 17.

(٤) Lactance Firmianus, Institutions divines, II, XII, 4.

تعلق بالمقصد الرئيس من تأريخنا هذا، أي بحث الفكرة الفلسفية؛ حيث ثمة استلزام منهجي يتحصل من هذا التوكيد علىٰ شاعرية أمبادوقليس، وهو وجوب التعامل مع شذراته بقراءة تتجاوز المعنىٰ الحرفي للملفوظات، إلىٰ بحث أبعادها المتوارية خلف تلافيف المجاز؛ قصد تحصيل المعنىٰ الفلسفي.

والحذر في الضبط المنهجي لكيفية قراءة الشذرة الأمبادوقليسية هو ما نجد أرسطو يشير إليه ضمنيًا عندما توقف في متن «**الآثار العلوية**» Météorologie عند عبارة أمبادوقليس: «**إنَّ البحر هو عرق الأرض**»؛ حيث أشار أرسطو إلىٰ أنَّ العبارة «**مجاز**»[(١)]، ولا ينبغي أخذها بمنطوقها الحرفي.

هذا عن أسلوب أمبادوقليس، أما عن تأليفه؛ فسبق أن قلنا بأنَّه يُنسب إليه كتابان أو قصيدتان هما «**في الطبيعة**» و«**التطهيرات**»:

أما الكتاب الأول؛ فهو متنه الفلسفي الرئيس الموجَّه إلىٰ الخاصة. بينما يبدو الكتاب الثاني أقرب إلىٰ التداول العام. ويمكن أن نعزز هذا الظن بالكاتب اليوناني/ المصري أثيني Athénée الذي نقل، في متنه «**مأدبة الحكماء**» Deipnosophistai[(٢)]، عن ديسيارك القول بأنَّ أبيات كتاب «**التطهيرات**» لأمبادوقليس كانت تنشد في

(١) ARISTOTE, Météorologiques, B3, 357a 24-28.

(٢) ترجمت لفظ ديبنوسوفيسطاي Deipnosophistai بمأدبة الحكماء ولم أترجمه ترجمة حرفية («مأدبة السوفسطائيين»)؛ وذلك لأنَّ المقصود في المتن الحكماء والفلاسفة لا السوفسطائيون.

الأولمب من قبل المنشد كليومين Cléomène.

كما ينسب إليه كتابٌ في الطب كتبه نثرًا لا شعرًا.

وإذا قارنَّا بين محتوىٰ الشذرات المتبقية من قصيدتيه «**في الطبيعة**» و«**التطهيرات**»؛ سنلحظ بينهما اختلافًا منهجيًا. فالقصيدة الأولىٰ، التي أهداها إلىٰ تلميذه بوزانياس، يقدِّم فيها رؤيته الفلسفية إلىٰ العالم بدءًا من تحديد الأصول وتشكل الكوسموس. أي إنَّنا إذا أردنا استعمال التميز الاصطلاحي الأرسطي، سنقول إنَّ قصيدة «**الطبيعة**» تقدم لنا الفلسفة النظرية؛ بينما القصيدة الثانية، أي «**التطهيرات**»، تقدِّم لنا الفلسفة العملية/الأخلاقية.

وإذا كان مفتتح القصيدة الأولىٰ (**في الطبيعة**) يبدأ تصريحًا بنوعية المرسل إليه، أي «**بوزانياس بن الحكيم أنخيطس** Anchitès»، الذي يرمز إلىٰ المتفلسف؛ فإنَّ القصيدة الثانية مغفلة من هذا التخصيص، مما يؤكِّد ما قلناه سابقًا أي إنها كانت نصًّا قابلًا لأنْ يتلقاه العموم ويتداولوه. وقد فعلوا؛ حيث اتخذوا منه أنشودة في الألعاب الأولمبية، وفق ما أشرنا إليه من قبل عند إيرادنا لرواية ديسيارك. وقد عالج أمبادوقليس في قصيدته هذه مختلف أبعاد الحياة الإنسانية (الدين، وطقس القرابين، والتغذية، والجنس . . .). بينما يستفاد مما تبقىٰ من قصيدة «**الطبيعة**» أنها كانت معالجة للمسائل الفلسفية النظرية.

وهذا التباين بين النصين لا يفيد تباينًا موضوعاتيًا فقط؛ بل ثمة تباين أيضًا علىٰ مستوىٰ المعالجة وكذا علىٰ مستوىٰ بعض

المواقف الفكرية؛ الأمر الذي جعل المؤرخين يختلفون في تعليل سبب الاختلاف وكيفية التعامل معه، وحاصل ذلك أنَّ بعض الشراح والمتأولين يذهب إلىٰ القول بأنَّ تباين القصيدتين دليل علىٰ حصول تطور في فكر أمبادوقليس؛ مما يستوجب نسبة تينك القصيدتين إلىٰ مرحلتين زمنيتين مختلفتين، بينما نادىٰ بعض آخر بسلوك مسلك التأويل للجمع والتوفيق بينهما علىٰ نحوٍ يرفع الاختلاف والتباين.

الفصل الثاني

فلسفة أمبادوقليس

- ١ -

نظرية الجذور[١] الأولية أو «الأسطقساط»

يقول أمبادوقليس في الشذرة (ب٦):

«لتعلم أولا الجذور الأربعة لكل الأشياء: زيوس المنير، وهيرا واهبة الحياة، وإيدونيس Aidoneus، ونيستيز التي دموعها نبع الحياة للمخلوقات»[٢].

علىٰ المستوىٰ المنهجي، انتهج أمبادوقليس في تفسيره للوجود طريقة التفلسف الملطي/الأيوني؛ حيث اعتنىٰ في بناء رؤيته إلىٰ العالم بسؤال المبدأ/الأصل. غير -أنَّه كما بيَّنا سابقا- لم يذهب مذهب الملطيين والأيونيين في تعيين عنصر واحد؛ حيث إذا كان طاليس اختزل مبدأ العالم في الماء، وإذا كان أنكسيمنس أصَّلَهُ بالهواء، وإذا كان هيراقليط أشار إلىٰ قيمة مبدأ النار؛ فإنَّ

---

(١) استعمل أمبادوقليس لفظ الجذور Rhizomata، ولم يستعمل لفظ الأسطقساط Stoicheion، الذي سيستعمل لاحقًا للدلالة علىٰ الجذر.

(٢) (B6) "Hear first the four roots of all things:shining Zeus and life-bringing Hera and Aidoneus and Nestis, who with her tears gives moisture to the source of mortals." (Aëtius 1.3.20).

أمبادوقليس بعقليته النازعة نحو التركيب، لم ير أيَّ تناف بين تلك الأصول الأولية، حتىٰ يكون أخذ أحدها يلزم عنه استبعاد الآخر، كما لم ير لأيِّ واحد منها بإفراده وأحاديته الكفاية التفسيرية؛ بل قال بتكامل تلك الأصول وضرورة تضافرها لتأسيس التفسير الأنطولوجي الصحيح؛ فاستجمع مختلف تلك العناصر التي انتهت إليها الفلسفات الأيونية، ثم زاد عليها أسطقس التراب.

يقول أرسطو متحدثًا عن أمبادوقليس: **لم يكتف بتلك العناصر الثلاثة؛ بل «أضاف إليها عنصر التراب»**[(١)]؛ فاستوت له نظرية الأسطقساط الأربعة الدالة علىٰ الجذور الأولية التي يتكون منها الكوسموس. ويقول الشهرستاني في الوجيز الذي خصصه لأمبادوقليس في كتاب «الملل والنحل»: «ومما نقل عن أنبذقلس أنه قال: العالم مركب من الأسطقسات الأربعة، فإنه ليس وراءها شيء أبسط منها[(٢)]، وأن الأشياء كامنة بعضها في بعض»[(٣)]. وفي هذا يشير أرسطو في متن «**الميتافيزيقا**» إلىٰ ريادة أمبادوقليس قائلًا بأنَّه «**أول من قال بعناصر**[(٤)]

---

(١) Aristote. Métaphysique. A. III, 984. a8.

(٢) ثمة إيراد عند الدوكسوغرافي أيتيوس يفيد بأن الأسقطساط ليست ابتدائية، بل ثمة عناصر أبسط تكونت بها، وسنشير إلىٰ ذلك بعد حين.

(٣) الشهرستاني، م س، ص٣٨٣.

(٤) ينبغي أن ننوه هنا إلىٰ أنَّ لفظ العناصر ليس له وجود في المتن الأمبادوقليسي؛ بل الموجود هو لفظ «الجذور» فقط. أما الدلالة علىٰ الجذر الأمبادوقليسي بلفظ =

أربعة»[١]. أي إنَّه كان أول من عدَّد العناصر الأسطقساطية.

وقد أشرنا في تقديم المبحث إلىٰ أنَّ أمبادوقليس لم يكتف بتعيين الأصول الأولية للكون؛ بل اهتم أيضًا بتحديد العلة الفاعلة. حيث قال بوجود علة ثنائية هي المحبة والشقاق[٢]. وبهذه العلة وصف عملية تكون الكوسموس، كلحظة تالية لمرحلة الوحدة التي يجسدها السفايروس[٣].

وبهذا الإيجاز تستوي أمامنا البنية المفاهيمية التي تقوم عليها الرؤية الأمبادوقليسية إلىٰ العالم. لكن هذه البنية تخترقها إشكالات عديدة يؤسسها النقص الشذري من جهة، كما يؤسسها من جهة ثانية، اختلاف الشروح والتأويلات التي تلقتها الفلسفة الأمبادوقليسية منذ الزمن الأرسطي.

ومطلبنا فيما يتلو من فقرات هو محاولة إيضاح مكونات تلك

= العنصر؛ فهو تسمية حاصلة من التأويل الأرسطي. وتلك تسمية لا نراها دقيقة؛ لأنها صارت بفعل شيوع التحديد الأرسطي ذات مدلول مادي قد يخدش معنىٰ المبدأ/الأصل عند أمبادوقليس، خاصة وأنَّه قدَّم تلك الجذور بدلالة لاهوتية كما سنبيِّن في هذا المبحث؛ ولذا فعندما نستعمل لفظ العنصر والأسطقس للدلالة علىٰ الجذور الأمبادوقليسية، فذلك ليس سوىٰ انسياق أملاه تداول ذلك التعبير وشيوعه.

(١) Aristote, Métaphysique. A, IV, 985. a21.

(٢) خالفنا الترجمة العربية القديمة حيث استعمل ابن رشد لترجمة مبدأ الفاعلية عند أمبادوقليس لفظتي «المحبة والعداوة».

انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م س، ص ٥٧.

(٣) الدلالة اللغوية للسفايروس تستبطن أيضًا رمزية الدائرة وقدسيتها كشكلٍ كامل.

البنية المفاهيمية، وكشف العلاقات الناظمة بينها. والحال أنَّ هذا الإيضاح ليس مطلبًا سهل المنال؛ ذلك لأنَّ أمبادوقليس لم يحدد في أيٍّ من شذراته المتبقية دلالة تلك الأصول الأولية الأربعة، ولا دلالة تلك العلَّة المزدوجة؛ إنما قدَّم توصيفات ونعوتًا قد تزيد في استشكال الدلالة لا إضاءتها.

أما فيما يخص الجذور/الأسطقساط؛ فثمة شذرات عديدة نرىٰ وجوب التوقف للتأمل فيها والاستمداد منها:

- في الشذرتين (ب١٧) و(ب١٨) يقدم أمبادوقليس تلك «العناصر» أو «الجذور» الأولية بلغة «أسطقساطية»؛ حيث ينعتها بـ«**النار**» و«**الماء**» و«**التراب**» و«**الهواء**».

وقد سلف أن نبهنا إلىٰ أنَّ فيلسوف أكراغاس لم يستعمل لفظ العنصر؛ بل لفظ الجذر. كما ينبغي التنويه أيضا إلىٰ أنَّ الشذرة الأمبادوقليسية لا تكتفي بتوصيف أسطقساطي لتلك الجذور؛ بل تتجاوز بها المرتبة الدلالية للأسطقس إلىٰ المرتبة الثيولوجية، حيث تجعل منها آلهة.

- ودليل ذلك بيِّنٌ في منطوق الشذرات (ب٦)[١]، و(ب٩٦)[٢]، و(ب٩٨)[٣]؛ حيث نجد أمبادوقليس يسمي تلك الجذور الأولية بأسماء لاهوتية (زيوس zεύς، هيرا، إيدونيس، نيستيز).

---

(١) Aëtius, Opinions, 1.3.20; Sextus Empiricus, Contre les matématitciens، X, 315.

(٢) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 300.21-24.

(٣) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 32.6-10.

وبتتبع المواصفات التي ترد في المتن؛ نلاحظ أنَّ الجذور الأربعة توصف بوسم الخلود، فهي غير محدثة ولا داثرة، أي لا تطالها جدلية الكون والفساد. وخلافًا للمنظور الفلسفي الملطي، لم ير فيلسوف أكراغاس تلك الأصول صائرة بل ثابتة. فإذا كان الماء يتحول ترابًا وهواء ونارًا حسب اعتقاد طاليس؛ فالماء -وكذا باقي الأسطقساط- حسب أمبادوقليس، ثابت لا يتحول ولا يتغير؛ بل التغيير الوحيد الذي يطال الأسطقس هو تغيير كمّي لا كيفي[١]، أي إنَّ كميته هي التي تزداد في الشيء أو تنقص، أما التحول النوعي الذي يجعل الماء نارًا أو ترابًا؛ فلا وجود له في فلسفة الطبيعة الأمبادوقليسية. يقول الشهرستاني في«الملل»: «وأبطل الكون، والاستحالة، والنمو، وقال: الهواء لا يستحيل نارا، ولا الماء هواء، ولكن ذلك بتكاثف وتخلخل، وبكمون وظهور، وتركب وتحلل، وإنما التركب في المركبات بالمحبة يكون، والتحلل في المتحللات بالغلبة يكون»[٢].

ويذهب الدوكسوغرافي أيتيوس إلىٰ جمع أمبادوقليس

---

(١) انظر نسبة التغير الكمي لأسطقساط أمبادوقليس عند أرسطو في:

Aristote, Métaphysique, A, III, 984, a8.

وعند الشارح سمبليقيوس في:

Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 25, 21.

وعند الدوكسوغرافي أيتيوس في:

Aétius, opinions, I,XXIV, 2.

(٢) الشهرستاني، م س، ص ٣٨٣.

بأنكساغور وديموقريط وأبيقور، قائلًا بأنَّ هؤلاء و«**كل من يتصور تكوين العالم باجتماع عناصر صغيرة جدًا**»[١]، يلجؤون إلىٰ عمليتي الاتصال والانفصال، لتفسير تكوين الأشياء وانحلالها، ولا يلجؤون إلىٰ نظرية الكون والفساد؛ لأنَّ ذلك التكوين -يقول أيتيوس- لا ينتج عن تغير نوعي؛ بل عن تراكمٍ كمّي.

ويمكن أن نشرح الموقف الأمبادوقليسي بكونه توكيدًا علىٰ ثبات الجذور (الأسطقساط)، بنفي التحول النوعي عنها، أي ثبات كيفياتها؛ حيث لكل جذر كيفية مخصوصة به لا تتحول. فكيفية النار هي الحرارة، وكيفية التراب هي اليبوسة، وكيفية الماء هي الرطوبة، وكيفية الهواء هي البرودة. أي إنَّه كما قال بعدم تحول الجذور (الأسطقساط)، قال أيضًا بعدم تغير كيفياتها.

هذا هو التصور الذي نميل إلىٰ القول به في تأويل ماهية الجذر الأولي (أو الأسطقس)[٢] وأنواعه وكيفياتها من منظور الفلسفة الأمبادوقليسية؛ لكن يبقىٰ أمر آخر، لا بدَّ من تدقيق النظر فيه، وهو مسألة الأولوية. حيث إنَّ القول بأنَّ الأسطقس هو العنصر الأولي للتكوين الأنطولوجي، يحتاج إلىٰ استدراك؛ ذلك لأنَّ أمبادوقليس -حسب الوارد عند أيتيوس[٣]- يقول بأولوية

---

(١) Aétius, opinions, I, XXIV, 2.

(٢) نستعمل الأسطقس كمرادف؛ لأنَّه التعبير الأكثر شيوعًا. أما المعجم الأمبادوقليسي؛ فيصطلح علىٰ تلك المبادئ الأربعة بلفظ الجذور كما سبق أن نوهنا.

(٣) Aétius, opinions, I, XIII, I.

أخرىٰ قبل الأسطقس، هي البذور الابتدائية التي تشكلت منها تلك الأسطقساط (الجذور) ذاتها. أي إنَّه يتحدث عن وجود أصول أولية صغيرة جدا، هي التي كونت بفعل اجتماعها الأسطقساط الأربعة. وفي هذا يقرب أيتيوس بين كزينوقراط وأمبادوقليس[١]. غير أنَّ تحديد ماهية تلك البذور وكيفية تكوينها للأسطقس أمر ليس لنا عنه أي سند شذري يسمح ببيانه. فضلًا عن أنَّه يطرح إشكالًا كبيرًا إذا ما فهمت تلك البذور بغير الكيفية التي ستؤول إليها في حالة الأسطقس؛ لأنَّ ذلك يعني حدوث الأسطقساط لا قدمها.

ثم كما أسلفنا القول: لم يكتف أمبادوقليس بتحديد الجذور/ العناصر الأولية للوجود الطبيعي؛ بل تجاوز ذلك إلىٰ تحديد العلة الفاعلة. فبعد أن أوضح ماهية تلك الجذور وكيفياتها، بقي أمامه تفسير كيفية انضمام بعضها إلىٰ بعض لتشكيل الأشياء؛ فابتدع فكرة العلة الفاعلة، التي قدمها في صيغة ثنائية هي المحبة (فيليا Philia) والشقاق (نيكوس Neikos).

بيد أنَّنا لا نجد في المتن الأمبادوقليسي تعريفًا واضحًا يبيِّن ماهية تلك العلة المزدوجة؛ بل كل ما نجده في توصيف فعلها هو ما تنطق به الشذرة (ب١٧)[٢] من أنَّ الشقاق فصل والمحبة وصل. لذا؛ نجد لدىٰ الفلاسفة والدوكسوغرافيين -الذين اهتموا ببحث مفهوم العلة الفاعلة عند أمبادوقليس، وأعني بشكل خاص أرسطو

(١) Aétius, opinions, I, XVII, 3.

(٢) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 158. 1-159. 4.

وأيتيوس وبلوتارك وسمبليقيوس- تباينًا في الشرح والتفهيم. وحتىٰ لحظتنا المعاصرة، نلقىٰ اختلافًا شديدًا في تحديد دلالة تلك العلة الفاعلة؛ حيث فسَّر بعض الشراح والمؤرخين، مثل زيلر وموندولوفو، «المحبة والشقاق كقوتين مجردتين»[(١)]؛ بينما فسرهما آخرون بوصفهما محايثتين للأصول الرباعية ذاتها، وخاصة وأنَّ الشذرة (ب١٧) تفيد بأنَّ لهما -أي للمحبة والشقاق- امتدادًا وثقلًا.

أما عن سبب ابتداعه لعلة ثنائية؛ فلعل ذلك راجع إلىٰ نظرته إلىٰ صيرورة التكوين الكوسمولوجي بوصفها وصلًا وفصلًا. فنسب للمحبة فاعلية الجمع أو الوصل، ونسب للشقاق فاعلية الفصل بين العناصر. وبجدلية الجمع والفصل يتحقق كون الأشياء وفسادها[(٢)]. ومعلوم أنَّ جدل الانفصال والاتصال حاضر عند الفكر الفلسفي في ما قبل أمبادوقليس؛ حيث يمكن أن نرىٰ بوضوح في آليتي التكثيف والتخلخل التي قال بها أنكسيمنس، معنىٰ الاتصال والانفصال.

وفي هذا يتبيَّن لنا سبب اختيار أمبادوقليس لعلة ثنائية لا أحادية؛ إذ بما أنَّه لم ينسب للأسطقس القدرة الذاتية علىٰ الفعل، وبما أنَّ الوصل والفصل حركتان متعارضتان؛ لزم أن تكون

---

(١) Annick Stevens, La physique d'Empédocle selon Simplicius, In: Revue belge de philologie et d'histoire. Tome 67 fasc. 1, 1989. Antiquité - Oudheid. p67.

(٢) أقول كون الأشياء وفسادها لا كون العناصر وفسادها؛ لأنَّه سبق أن أشرنا إلىٰ أنَّ أمبادوقليس ينفي نظرية الكون والفساد عن الجذور الأولية.

العلة الفاعلة غير أحادية، **فقال بثنائية (المحبة والشقاق).**

وبسبب ابتداعه لمفهوم العلة الفاعلة؛ يرىٰ أرسطو أنَّ أمبادوقليس تميَّز عن الفلسفة الطبيعية السابقة عليه؛ حيث أدرك وجوب إدخال المبدأ الفاعل لتفسير تشكل العالم من الأسطقساط. وقد نقدنا في كتابنا «**الفلسفة الملطية**»، أرسطو في قوله بغياب العلَّة الفاعلة قبل أمبادوقليس، وأوضحنا عند دراستنا لآلية التكاثف والتخلخل الأنكسيمنسية، أنها لحاظ يدل علىٰ وعي بوجود العلَّة الفاعلة. وقد أشرنا قبل قليل إلىٰ أنَّه إذا نظرنا إلىٰ ماهية الوظيفة الكوسمولوجية التي نسبها أمبادوقليس إلىٰ المحبة، فهي لا تتمايز في شيء عن وظيفة التكثيف، كما أنَّ الدور الذي نسبه للشقاق مشابه من حيث الدلالة الوظيفية، للدور الذي خلعه أنكسيمنس علىٰ التخلخل. لكن مع رفضنا للموقف الأرسطي، نستطيع القول هنا إنَّ أمبادوقليس كان بالفعل أوضح في بيان التعليل الفاعلي، من سابقيه.

كما نجد عند أرسطو استدراكًا نقديًا؛ إذ بعد أن أشار إلىٰ قيمة إدراك أمبادوقليس للعلَّة الفاعلة، وتميزه بالقياس إلىٰ أنكساغور باعتبار أنَّه (أي أمبادوقليس) «**كان أكثر توسعًا في استعمال العلة الفاعلة**»؛ يستدرك بالنقد قائلًا إنَّ نظرية العلة عند أمبادوقليس تفتقر إلىٰ «الانسجام»؛ لأنَّه جزأها «**حيث بدل القول بوجود مبدأ واحد للحركة، قال بمبدأين مزدوجين ومتعارضين**»[1].

---

(1) Aristote, Métaphysique, A, IV, 985, a21.

لكنَّنا نجد لدىٰ أرسطو أيضا في موضع آخر من الكتاب ذاته، تعليلًا يمكن أن يدل علىٰ معقولية تثنية العلة الفاعلة عند أمبادوقليس؛ حيث يشير إلىٰ أنَّ العالم لا توجد فيه الخيرات فقط؛ بل أيضًا ضديدها، وأنَّه «**لا يوجد النظام والجمال فقط، بل ثمة فوضىٰ وقبح أيضًا؛ بل أكثر من ذلك إنَّ الشرور أكثر من الخيرات**»[1]. فتصير تثنية العلَّة الفاعلة مبررة، باعتبار أنَّ كل واحد من زوجي الثنائية علَّة لما يناسبه، أي إنَّ المحبة علَّة الخير، بينما الشقاق علَّة الشر؛ لأنَّه إذا تتبعنا دلالات أطروحات أمبادوقليس، ولم ننحصر في حرفية منطوق ألفاظه؛ «**سنجد -يقول أرسطو- أنَّ الصداقة [المحبة] هي علَّة الخير، والشقاق علَّة الشر**»[2]. ولا يعني هذا أنَّ أرسطو يتراجع في مقولته هذه عن نقد وتسفيه نظرية العلة الأمبادوقليسية؛ بل في الفقرة ذاتها التي قطفنا منها العبارة السابقة، نجده ينعت أفكار أمبادوقليس بكونها «**بئيسة**»[3].

لكن مقصودنا باستحضار تلك الأقاويل الأرسطية هو أنَّ قائلها الذي نعت أمبادوقليس بأنَّه وقع في اللاانسجام عندما جزأ العلة الفاعلة إلىٰ اثنتين، نراه في مواضع أخرىٰ من أقاويله، يكشف عن وجهٍ تعليلي يخلع علىٰ تلك الثنائية انسجامًا ومعقولية بالقياس إلىٰ التركيب الثنائي (خير، شر) الماثل في كينونات العالم. ومن

(١) Aristote, Métaphysique, A, IV, 984, b32.

(٢) Aristote, Métaphysique, ibidem.

(٣) Aristote,Métaphysique,ibidem.

ثمَّ؛ يمكن رد الزعم الأرسطي بأنَّ نظرية العلة الأمبادوقليسية لا منسجمة، من حيثية المطابقة مع الواقع الوجودي، وفق التعليل ذاته الذي قدَّمه أرسطو نفسه.

لكن العلة الفاعلة عند أمبادوقليس تطرح مشكلًا تأويليًا آخر، أكثر استعصاء؛ يجعلنا نعيد النظر في مجمل البنية المفاهيمية. وهو أنَّ قوله بمبدأي المحبة والشقاق لا بدَّ أن يجعل القارئ يتساءل عن نمط كينونتها:

هل هي محايثة للجذور الأولية، أم مفارقة لها؟

وإذا كانت مفارقة؛ فكم تكون الأصول الأولية للوجود؟ هل أربعة أم ستة؟

ومناسبة هذا التعداد، آتية من قراءتنا للشارح سمبليقيوس الذي يذهب إلىٰ أنَّ عدد مبادئ الكون في الفلسفة الأمبادوقليسية ستة لا أربعة فقط[1]، بمعنىٰ أنَّ أمبادوقليس -حسب تأويل سمبليقيوس- بإضافته لثنائية العلة الفاعلة صار مجموع المبادئ عنده ستة. وفي قوله بسداسية المبادئ يرىٰ سمبليقيوس أنَّ العلة الفاعلة ليست مجرد إضافة للفعل في العناصر الأربعة؛ بل هي كينونات مستقلة، وللاستدلال علىٰ ذلك يستمد من المتن الأمبادوقليسي ما يعطي لزوجي العلة الفاعلة مرتبة الأسطقس الشبيهة بـ «**مرتبة العناصر الأربعة**»[2]

---

(١) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 25, 21.

(٢) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 25, 21.

ذاتها. وهذا التأويل الذي يقدِّمه سمبليقيوس، أجده مقاربًا أيضًا لتأويل كليمون الإسكندري[١] للحب بوصفه من المبادئ الأولية.

لكن بلوتارك يقدِّم تصورًا مغايرًا، يجترح من داخل النص الأمبادوقليسي مخرجًا تأويليًا آخر، يمكن الدفع به بعيدًا إلىٰ حدِّ إعادة اختزال العلة الفاعلة فتصير محايثة لثنائية النار والماء، لا منفصلة عنها. حيث يقول بأنَّ «**أمبادوقليس يتحدث عن النار بوصفها شقاقا، والماء محبة**»[٢] واصفًا فاعلية النار بالفصل وفاعلية الماء بالجمع والوصل.

ثم إذا استرجعنا تلك الجذور الأولية الأربعة من حيثية الماهية؛ فثمة استفهام آخر يخص طبيعتها: هل ينبغي أن تورد علىٰ الدلالة الفيزيائية، أم أنَّ لها دلالة لاهوتية؟

والداعي إلىٰ هذا التساؤل هو أنَّ ثمة قراءات قديمة جعلت من مبدأ النار عند أمبادوقليس إشارة إلىٰ رمز الألوهية، وفي هذا السياق أكتفي هنا باستحضار تأويل الشارح الروماني هيبوليت (القرن الثالث الميلادي) عندما فسَّر مبدأ النار عند أمبادوقليس؛ فقال بأنَّ «**النار العاقلة المحتواة في الواحد هي الله**»، و«**أنَّ جميع الأشياء مكونة من النار، وأنها تنتهي إلىٰ النار**»[٣].

وهذا التأويل الديني نجده أيضًا في موضع آخر من شذرات

---

(١) Clément d'Alexandrie, Stromates, v, 15.

(٢) Plutarque, Du premier froid, 16, 952B.

(٣) Hippolyte, Réfutation contre toutes les heresies, I, 3.

هيبوليت، علىٰ نحو موسع غير مقصور علىٰ تفكيك دلالة «أسطقس» النار؛ بل يتناول التأويل الجذور (الأسطقساط) الأربعة جميعها[١].

وهو التأويل الديني الذي نجده أيضًا عند الدوكسوغرافي الإغريقي أيتيوس (القرن الأول/ الثاني الميلادي)؛ حيث نقرأ في متن «الآراء»: «**يقول أمبادوقليس بأنَّ الواحد دائري، خالد، وثابت، وأنَّه هو الضرورة، ومن جهة ثانية فإنَّ مادته مكونة من الأسطقساط، وأن صوره مكونة من الشقاق والمحبة. ويرىٰ أيضًا أنَّ الأسطقساط الأربعة آلهة**»[٢].

والذي يسند هذه القراءة التأويلية الدينية لأسطقساط أمبادوقليس ما أشرنا إليه سابقًا من أنَّ أيتيوس يقدِّم «زيوس» كرمزٍ للأثير، والإلهة «هيرا» كرمز للهواء، و«إيدونيس» كرمز للأرض (التراب)، و«نيستيس» كرمز للماء[٣].

ولا نحتاج إلىٰ كبير عناء لإدراك أنَّ الأثير هنا يفيد أسطقس النار. وإذا كان أيتيوس لا يصرح بلفظ النار في هذه الفقرة المستمدة من كتابه «الآراء»؛ فإنَّ هيبوليت[٤] نجده صريحًا في تفسير رمزية زيوس عند أمبادوقليس بأنَّه يدل علىٰ النار. وكذلك

---

(١) Hippolyte, Réfutation contre toutes les heresies, VII, 29.

(٢) Aétius, opinions, I, VII, 28.

(٣) انظر دلالة هذه الرموز الدينية في فلسفة أمبادوقليس عند أيتيوس، في:
Aétius, opinions, I,III, 20.

(٤) انظر التحديد الثيولوجي لرمز النار عند هيبوليت:
Hippolyte, Réfutation contre toutes les heresies, VII, 29.

الشأن عند الفيلسوف الأبيقوري فيلوديم[1]؛ حيث يشير هو أيضًا إلىٰ أنَّ زيوس يفيد رمز النار عند أمبادوقليس.

والتأويل الديني ذاته للأسطقساط الأمبادوقليسية نجده عند الدوكسوغرافي اللاتيني سطوبي Stobée[2]، لكن مع اختلاف طفيف عن أيتيوس؛ حيث تأول سطوبي دلالة «هيرا» عند أمبادوقليس بوصفها تدل علىٰ التراب/الأرض، لا علىٰ الهواء وفق ما جاء في متن أيتيوس. والاختلاف الثاني هو في رمز إيدونيس الذي يدل علىٰ الهواء، حسب سطوبي، وليس علىٰ التراب/الأرض، كما هو الحال عند أيتيوس.

ونخلص مما سبق إلىٰ أنَّ الدوكسوغرافيين القدماء (أيتيوس، وهيبوليت، وفيلوديم، وسطوبي) قدموا تأويلًا دينيًا صريحًا لأسطقساط أمبادوقليس، وإن اختلفوا قليلًا في تعيين دلالات تلك الرموز.

ولا نرىٰ هذا التمثل الثيولوجي للجذور الأولية مناشزًا للنظرية الأمبادوقليسية. كما لا نراه مستبعدًا بالنظر إلىٰ السياق الثقافي الذي تشكلت فيه تلك النظرية.

وختامًا، لا بدَّ من التنويه أيضًا إلىٰ أنَّ نظرية الأسطقساط

---

(١) Philodème, De la pitié, éd. par Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique. trad. de Aug. Reymond, 2e éd. Paris: F. Alcan; Lausanne: Payot, 1908, p63.

(٢) Stobée. Choix de textes, I, x, II, b

الأربعة كان لها نفوذ كبير في تاريخ الفكر والعلم؛ حيث يصح أن نقول مع أحد أهم مؤرخي العلوم اليونانية أبيل ري Abel Rey إنَّ **«تلك الجذور الأربعة فرضت نفسها طيلة ألفي عام علىٰ الفيزياء والكوسمولوجيا، وإنَّ أمبادوقليس إذن هو المصدر المباشر لأكبر الأنساق النظرية للعلم»**[1].

هذا فيما يخص نظرية الأسطقساط (الجذور)، أما عن تصور أمبادوقليس لكيفية تشكل الكون منها؛ فقد قلنا في البداية إنَّه بالعلَّة الفاعلة وَصَف عملية تكون الكوسموس كلحظةٍ تالية لمرحلة الوحدة التي يجسدها السفايروس.

فكيف تم هذا التكوين؟

هذا سؤال يتطلب جوابه الانتقال إلىٰ المبحث الكوسمولوجي.

---

(1) Abel Rey, La maturité de la pensée scientifique en Grèce، l'évolution de l'Humanité, Paris 1939, pp128-129.

- ٢ -

ملامح كوسموس أمبادوقليس:

لاحظنا خلال بحث نظرية الأسطقساط أنَّ أمبادوقليس عَدَّدَ مرتكزات رؤيته إلىٰ الوجود، ونَوَّعَ من طبيعتها ووظيفتها؛ لكي تستوي بين يديه أداوت أكثر مما استوت لغيره؛ إذ عَدَّدَ في الأسطقساط ونَوَّعَ؛ فصارت أربعة جذور (أصول)، ومن حيث العلة التي أحدثت التفاعل، عدَّد فيها أيضًا؛ فصارت علَّة مزدوجة (المحبة والشقاق). بيد أنَّ السؤال الذي يعنينا هنا هو:

كيف استعمل تلك الأدوات في إنتاج تفسيره للعالم؟ حيث إنَّ تعديد الأصول والأدوات لا يعني دائمًا تسهيل الإشكالات وتجاوزها؛ بل قد يعني أحيانًا توليد عدد أكبر، مما يزيد في تعقيد المشكلة المراد معالجتها.

لنبدأ من حيث يكون البدء، أي من بدء التكوين، تلك اللحظة التي حفظت وسوماتها أربعة مقاطع شذرية متفرقة في مرجع روايتها، حيث إن الشذرتين (ب٢٧) و(ب٢٧أ) مرويتان عند بلوتارك، بينما الشذرة (ب٢٨) مروية عند جون سطوبي Stobaeus

والشذرة (ب٢٩) مروية عند هيبوليت.

وورودها في الجمع الدوكسوغرافي المعاصر وفق ذاك الترتيب الرقمي، آت من إفادتها دلالة لحظة ما قبل التكوين الكوسمولوجي الأمبادوقليسي، التي هي موضوع بحثنا في هذه السطور.

فلنتأمل هذه المقاطع الشذرية في نصها، قبل أن نبحث مدلولها:

يقول أمبادوقليس (في الشذرة ب٢٧):

«[الكرة Sphairos الخاضعة للمحبة] وهناك في [الكرة] لا تتميز أطراف الشمس، ولا بأس الأرض الشديد، ولا البحر، بل تتماسك الكرة داخل ثوب الائتلاف Harmonia كروية، ومستديرة، مبتهجة بوحدتها الدائرية»[1].

ويقول أيضا (في الشذرة ب٢٧ أ): **«ليس فيها غلبة**[2]

---

(١) نص الترجمة العربية عن الأهواني، م س، ص ١٧٠. ومقابلها في الترجمة الإنجليزية لباطريسيا كورد، وريتشارد د.مكيران:

(B27) "There neither the swift limbs of the sun are discerned, nor the shaggy force of earth nor the sea.

Thus by the dense concealment of Harmonia is held fast a rounded sphere, exulting in its joyous solitude".

(Plutarch, *On the Face in the Moon* 926E; Simplicius,

Commentary on Aristotle's Physics 1183. 24)

Curd Patricia & Richard D. McKirahan. Presocratics Reader, ibid. p90.

(٢) استعمل الأستاذ الأهواني لفظ الغلبة كترجمة لـ«نيكوس»، وهو ما يقابل عندنا لفظ الشقاق.

ولا تنازع غير منظور في أطرافها»[١].

ويقول أيضا (في الشذرة ب٢٨): «ولكنها [أي الآلهة] متساوية الأبعاد في جميع الجهات، وبغير نهاية. كروية، ومستديرة، مبتهجة بعزلتها الدائرية»[٢].

ويقول أيضا (في الشذرة ب٢٩): «و لا يخرج من ظهرها فرعان، إذ ليس لها قدمان، ولا ركبتان سريعتان، ولا أعضاء للتناسل، ولكنها كرة متساوية الأبعاد من كل جهة»[٣].

---

(١) نص الترجمة العربية عن الأهواني، م س، ص ١٧٠. ومقابلها في الترجمة الإنجليزية لباطريسيا كورد، وريتشارد د.مكيران:

(B27a) "No dissent or unseemly battle in its limbs".

(Plutarch, *Philosophers and Princes* 777c).

Curd Patricia & Richard D. McKirahan. Presocratics Reader,ibid. p90.

(٢) نص الترجمة العربية عن الأهواني، م س، ص ١٧٠. ومقابلها في الترجمة الإنجليزية لباطريسيا كورد، وريتشارد د. مكيران:

(B28) "But equal to itself on all sides, and wholly without limit, a rounded sphere, exulting in its joyous solitude".

(Stobaeus, *Selections* 1. 15. 2).

Curd Patricia & Richard D. McKirahan. Presocratics Reader, ibid. p90.

(٣) نص الترجمة العربية عن الأهواني، م س، ص ١٧٠. ومقابلها في الترجمة الإنجليزية لباطريسيا كورد، وريتشارد د.مكيران:

(B29) "For two branches do not spring from its back nor do feet or swift knees or organs of generation, but it was a sphere and equal to itself on all sides".

(Hippolytus, *Refutation of All Heresies* 7. 19. 13).

Curd Patricia & Richard D. McKirahan. Presocratics Reader, ibid. p90.

يتبين لنا من هذه الموارد الشذرية أن لحظة ما قبل التكوين الكوسمولوجي، كانت لحظة وحدة؛ حيث يرتسم البدء كوجودٍ **دائري محكوم بالمحبة**، يسمیه أمبادوقليس «سفايروس» Sphairos، وهو كينونة لا اختلال فيها ولا أعضاء بارزة. إنَّه الواحد الكامل؛ أي إنَّ اللحظة الأولىٰ تتميز بوجود كل العناصر الأربعة ممتزجة، في وضع توحيدي بفعل المحبة.

ثم أحدث الشقاق بدء الانفصال. أما عن تموضع الشقاق؛ فقد كان يحيط بالخليط البدئي. ومع بدء نفاذه داخل الخليط بدأ الانفصال؛ فبدأ تشكل الكون.

ولحظة البدء هذه ترتسم ملامحها في شذرات عدة نستحضر منها قول أمبادوقليس في الشذرتين (ب٣٠ وب ٣١): «**ولكن عندما ترعرعت الغلبة في أطرافها (أي في أطراف الإلهة) وهبت تطلب حقوقها في تمام الزمن الموقوت لهما (أي المحبة والغلبة) بالقسم العظيم ... إذ تزلزلت أطراف الإلهة واحدا بعد الآخر**»[١].

وقوله في الشذرة (ب٣٢): «**الاتصال يربط بين شيئين**»[٢].

وقوله في (الشذرتين ٣٥ و٣٦): «**والآن سأعود إلىٰ الأغنية التي أنشدتها من قبل، مستمدا الحجة من الحجة، لما بلغت الغلبة**

---

(١) الأهواني، م س، الصفحة نفسها.

(٢) الأهواني، م س، الصفحة نفسها.

أقصىٰ أعماق الدوامة، وتوسطتها المحبة، انضمت جميع الأشياء فيها فأصبحت واحدا فقط. ولم تفعل ذلك كلها دفعة واحدة، بل انضمت بمحض إرادتها من جهات مختلفة، حتىٰ إذا أخذت في الامتزاج، ابتعدت الغلبة إلىٰ الأطراف البعيدة. ومع ذلك لا تزال كثير من الأشياء غير ممتزجة إلىٰ جانب الأشياء الممتزجة، وهي التي لا تزال الغلبة العالية تستبقيها، مادامت الغلبة لم تنعزل تماما خارج حدود الدائرة، بل كان بعضها موجودا في الداخل، وخرج بعضها من أطراف الكل (الكرة). وبمقدار ما كانت تتدفق إلىٰ الخارج، ظل مجرىٰ خالد رقراق من تيار المحبة الصادقة ينساب إلىٰ الداخل. وسرعان ما انقلبت تلك الأشياء التي كانت خالدة من قبل فأصبحت فانية، وتلك التي كانت غير ممتزجة أصبحت ممتزجة، كل منها يتبادل طريق الآخر. حتىٰ إذا امتزجت تناثرت أنواع من الكائنات لا يحصيها العد. مصوغة في صور من كل شكل تعجب الناظرين»[1].

والتأمل في تلك الشذرات الواصفة لبدء التكوين يفضي بنا إلىٰ سؤال:

---

(١) الأهواني، م س، ص١٧٠-١٧١.

غير أننا إذ نثبت نص ترجمة الأستاذ الأهواني، فإننا فيما سبق من سطور وكذا فيما يلحق لن نعتمد جميع اصطلاحاته. كما أننا عند إيراد بعض الشواهد من داخل الشذرات فيما يتلو من تحليل سنحرص علىٰ ترجمتها وفق المنطوق الذي نراه أوثق وأقرب.

ألا يجوز أن نقول إنَّ العالم قد تم خلقه بفعل الشقاق لا بفعل الحب؛ حيث لولا الشقاق لبقي الواحد في وضعه؛ ولم يكن ليتخلق منه الكوسموس؟

حقًا، نرىٰ أنَّ أول فعل في تشكل الكوسمولوجيا الأمبادوقليسية هو الفصل، والفصل من اختصاص الشقاق لا المحبة. فبعد أن بدأ الشقاق في الفعل بدأ فعل الفصل الذي أخرج العناصر الأربعة، التي بها سيتم تشكيل الكون؛ لأنَّه إذا كان الفاعل في لحظة السفايروس هو المحبة، حيث كان الخليط متضامًا موحدًا بها؛ فإنَّ ظهور العالم حاصل فعل الشقاق الذي أنجز الفصل.

لكن تكوين العالم/ الكوسموس لا يمكن إرجاعه إلىٰ فعل الشقاق فقط؛ لأنَّ العالم في استوائه هذا ليس مفعول الفصل وحده، بل إنَّ المحبة فاعلة فيه هي أيضًا، صحيح أنَّ الفعل الأول كان من الشقاق الذي فصل عناصر الخليط البدئي، لكن مع ذلك ليس من الممكن أن يتكون الكون من الانفصال فقط، بل لا بدَّ من الاتحاد أيضًا. أي إنَّ الكون هو نتاج لجدلية الفصل والوصل، الانقطاع والاتصال، أي تنازع المحبة والشقاق.

كما أنَّ استواء كينونات الكوسموس احتاجت إلىٰ فعل المحبة لتحويل الكائنات الحية من كائنات شائهة إلىٰ كائنات منسجمة الأعضاء. مما يفيد أنَّ ثمة دورًا مهمًّا للمحبة في تنظيم أشياء وكينونات الكوسموس بعد فعل الفصل.

فما هي لحظات تلك الصيرورة؟

قلنا إنَّ الشذرات تمنحنا إضاءات تفيد بأنَّ العناصر كانت ممتزجة في خليط. أي إنَّ الجذور الأولية لم تكن مستقلة بذواتها؛ بل كانت ممتزجة، علىٰ نحوٍ جعل في كل جزء من الخليط حضورًا للعناصر الأربعة كلها. وكان المبدأ الفاعل داخل هذا الخليط هو الحب، الذي جعل تلك العناصر متصلة بعضها ببعض في وحدة السفايروس. ثم نفذ الشقاق، الذي كان موجودا في خارج الخليط البدئي، بالتدريج إلىٰ مركز الخليط، وبازدياد نفاذه؛ ازدادت عملية الفصل، وازداد اتساع نفوذ الشقاق في المساحة التي نفذ فيها داخل الخليط، فأخذ الكوسموس في التكون والتشكل.

وكما نفذ الشقاق إلىٰ داخل الخليط؛ فإنَّ الحب هو أيضًا نفذ إلىٰ الكوسموس، ليبدأ في الوصل والتوحيد حتىٰ يطرد الشقاق من داخل العالم إلىٰ خارجه؛ فيستوي الخليط كما كان الحال في الوضع السابق.

أما عن ترتيب تلك الصيرورة التكوينية؛ فنقرأ عند أيتيوس، قال أمبادوقليس: «**كان الأثير أول ما انفصل، ثم انفصلت النار، وبعدها التراب، الذي بفعل كثافته وبسرعة الحركة الفلكية الدائرية، انبثق الماء، ثم تبخر عن الماء الهواء؛ وتولدت السماء من الأثير، والشمس من النار، والأرض من تكثف العناصر الأخرىٰ**»[1].

---

(1) Aétius, opinions, II, VI, 3.

وفي شرح بلوتارك لصيرورة التكوين الكوسمولوجي عند أمبادوقليس، إشارة إلىٰ أنَّ السماء تشكلت من «عنصر» الهواء، ويبدو أنَّ ذلك راجع إلىٰ معقولية فزيائية استلزمها تصوره حول طبيعة العناصر الأخرىٰ؛ حيث يمكن تعليل سبب كون الهواء العنصر الذي صنعت منه السماء إلىٰ أنَّه أخف العناصر؛ أي إنَّه من الطبيعي أن يتصاعد فوق العناصر الأخرىٰ الأكثر كثافة وثقلًا، فَيُكَوِّن السماء. والقول بأنَّ السماء من الهواء هو ما يمكن أن يُعزز ببلوتارك[1] عندما قال بأنَّ الرواقيين Stoiciens غضبوا من أمبادوقليس بسبب قوله بأنَّ القمر ما هو إلا «**هواء متجمد**»[2].

ثم كانت النار ثاني عنصر انفصل بعد الهواء، من الخليط البدئي. وبما أنَّ النار هي أيضًا عنصر خفيف بالمقارنة مع الماء والتراب؛ فقد تصاعدت إلىٰ الأعلىٰ. وهنا ستحدث ظواهر عديدة، أولها أنَّ طبقة من الهواء ستتجمد فتشكل السماء كقبة بلورية. أما القسم الآخر من الهواء؛ فسيشكل، نتيجة تفاعله مع النار، نصف دائرة مكونة من النار وقليل من الهواء. كما تتشكل نصف دائرة أخرىٰ مكونة من النار فقط.

---

(1) Empédocle, LX, Plutarque, La face visible de la lune, 5, VI, 922 C.

(٢) نلحظ هنا رؤية مغايرة للرؤىٰ الشائعة عن طبيعة الأجسام السماوية. وهي الرؤية التي أخذت تقترب من التفسير المادي للجسم السماوي، غير أنَّ تحقق هذا التفسير فعليًا لن يكون سوىٰ مع أنكساغور؛ حيث سيكون من الأسباب التي تعللت بها محكمة أثينا للحكم عليه بالإعدام؛ إذ جاء في التعليل بأنَّه ألحد بسبب قوله بأنَّ الشمس ليست إلهًا، بل مجرد حجر ملتهب!

وهذا التكوين المزدوج للسماء من الهواء والنار، سيستند عليه أمبادوقليس ليقدم تفسيرًا طريفًا لظاهرتي الليل والنهار؛ حيث إنَّه لم يفسر الظاهرة بشروق الشمس وغروبها، بل بحسب الشذرة الثامنة والأربعين فإنَّ «**النهار نتاج النور الذي يشع من نصف الدائرة المكونة من النار، والليل هو الظل المنعكس علىٰ الأرض عندما تكون نصف الدائرة النارية في الجهة الأخرىٰ**»(١).

كما لا يفسر أمبادوقليس التغير الملحوظ في العالم، بوصفه انتقالًا من الوجود إلىٰ العدم؛ بل بوصفه مجرد تحول حالات الأشياء، بفعل الصراع الأبدي الموجود بين مبدأي المحبة والشقاق. وفي نفيه لدلالة التغير كانتقال من اللاوجود إلىٰ الوجود يبدو التأثير البرمنيدي كما يبدو التميز الأمبادوقليسي في الآن ذاته. إذ نعلم أنَّ أشكلة فكرة التغير بوصفه خروجًا من حالة اللاوجود إلىٰ الوجود أو العكس، كان بفضل البرمنيدية؛ مما يؤكِّد معرفة أمبادوقليس بالوضعية الإشكالية التي آل إليها مفهوم التغير. غير أنَّ رفضه لتلك الدلالة، يؤكِّد خصوصية موقفه واقتداره علىٰ تجاوز الأشكلة الإيلية للتغير. بيد أنَّه رغم هذه المغايرة ثمة حضور لفكرة الثبات في قوله بأنَّ ثمة ثوابت كونية لا يطالها التغيير، وهي تلك الأسطقسات الأربعة. حيث إنَّ تكوين أشياء الكون ليس محصول تغيير جوهري في تلك الأسطقسات؛ بل فقط تغيير في

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy,A & C Black Ltd. 2d edition London 1908. p274.

نسب تركيبها و«امتزاجها». ومن ثمَّ؛ فالعالم الحاصل من تلك الأسطقساط هو نتاج عملية تركيب وتغير في النسبة والمقدار، لا نتاج عملية تغيير في الأسطقس ذاته؛ لأنَّ تلك الأسطقساط حسب أمبادوقليس أزلية وخالدة،إذ يقول في الشذرة (ب٧) بأنها «غير مخلوقة»[١]، ولا يلحق التغيير كيفها بل كمّها فقط.

كما أنَّ الأسطقساط غير قابلة للتجزيء؛ إذ هي «آخر» الجذور أو الأصول المكونة للأشياء.

كما ينعت العلة الفاعلة، أي المحبة والشقاق، بكونها أزلية حيث يقول في الشذرة (ب١٦) المروية عند هيبوليت: «[المحبة والغلبة Philia، Neikos] كما كانا موجودين من قبل، فإنهما سوف يوجدان، ولن يخلو -فيما أعتقد- منهما الزمان الأزلي»[٢].

---

(١) Hesychius, *Lexicon* s.v. agenneta [Empedocles used this word to describe the elements].

Curd Patricia & Richard D. McKirahan. Presocratics Reader, ibid. p81.

(٢) الأهواني، م س، ص ١٦٧.

ونلاحظ أن الأهواني استدخل كلمتين(محبة وغلبة) في شذرة هيبوليت، مع أنهما ليستا من منطوقها، لكننا نرىٰ ذلك استدخالا صحيحا؛ وقد اعتمد في بعض الترجمات الأجنبية أيضا. ونورد هنا النص الإنجليزي لشذرة هيبوليت حيث سنلحظ غياب اللفظتين:

B16:" For they are as they were previously and will be, and never, I think,will endless time be empty of both of these".

Hippolytus, *Refutation of All Heresies* 7. 29. 9.

Curd Patricia & Richard D. McKirahan. Presocratics Reader, ibid. p83.

بيد أنَّ ثمة ملحوظة لا بدَّ من أن نتوقف عندها للتأمل فيما يخص فاعلية الأسطقساط الأربعة؛ إذ لاحظ أرسطو، في متن **الميتافيزيقا**، أنَّه رغم قول أمبادوقليس بوجود عناصر/مبادئ أربعة؛ فإنَّه لم يستعملها كأربعة عناصر، بل إنَّ النظر في تفسيره للعالم يكشف أنَّه يستعمل النار كعنصرٍ مستقل، ويستعمل العناصر الثلاثة المتبقية كما لو كانت عنصرًا واحدًا، أي «**من طبيعة واحدة**»[١].

بمعنىٰ أنَّه علىٰ مستوىٰ الفاعلية يخلص أرسطو[٢] إلىٰ قراءة تأويلية، تجعل أمبادوقليس يقارب المبادئ الأربعة كما لو أنها نوعان اثنان فقط؛ حيث يجعل النار مبدأ مستقلًا، في مقابل الثلاثة الأخرىٰ مجتمعة بوصفها نوعًا مقابلًا للنار.

أما عن صورة العالم الحاصل من تلك العملية؛ فبحسب الوارد عند الدوكسوغرافي أيتيوس، يتصورها أمبادوقليس في «**شكل بيضة**»[٣]! فلنبدأ في تلمس ملامح هذا الكوسموس البيضاوي الشكل؛ مبتدئين من العالم العلوي:

ينسب سكولي Scolie لأمبادوقليس القول بأنَّ «**السماء هي من الماء المتجمد، بطريقة التكثيف البلوري**»[٤]. غير أنَّنا نجد لدىٰ لاكطانس تصورًا آخر وذلك عندما تساءل: «**إذا جاءني أحد وقال**

(١) Aristote, Métaphysique, A, IV, 985, a21.

(٢) Aristote, De la géneration et de la corruption, II, III, 330 b 19.

(٣) Aétius, opinions, II, XXXI, 4.

(٤) Scolie, A saint Basile, 22, éd. Pasquali.

بأنَّ السماء من نحاس، أو من الزجاج، أو كما قال أمبادوقليس من هواء متجمد، فهل أقتنع به؟»[1].

ويرسم لنا أمبادوقليس -حسب أيتيوس- صورة السماء علىٰ نحو يميز بين «النجوم الثابتة»[2] والكواكب؛ **فالأولىٰ** «مثبتة» في الصفحة البلورية للسماء، أما **الثانية**؛ فهي حرة متحركة. مما يسمح بأن نستنتج، لدعم التصور السابق إيراده، بأنَّه كان يتصور السماء كغلافٍ بلوري. والنجوم المثبتة في ذلك الغلاف مكونة من النار.

أما عن الشمس؛ فيقول أمبادوقليس -برواية أيتيوس- إن هناك شمسين اثنتين لا واحدة: «**شمس مرئية**»، هي تلك التي نراها تشرق وتغرب، وشمس أخرىٰ «**غير مرئية**»[3] توجد في نصف الدائرة المكونة من النار، هي التي تعكسها الشمس المرئية.

وبمراجعة الشذرات وشروح الدوكسوغرافيين؛ نجد التباسًا كبيرًا فيما يخص طبيعة الرؤية الأمبادوقليسية إلىٰ الشمس، وما يتصل بها من ظاهرتي الليل والنهار. بيد أنَّه رغم غرابة ما نجده في شذرة أيتيوس التي تنسب إلىٰ أمبادوقليس القول بوجود شمسين اثنتين، وأن الشمس المرئية لا تضيء بذاتها؛ بل هي مجرد عاكسة لنور شمس خفية، أو لنور نصف الدائرة المكونة من النار؛ فإنَّه يمكن ترجيح نسبة هذه الفكرة إليه. صحيح لا نرىٰ وجه الضرورة

---

(١) Lactance,De l'uvre deDieu, XVII, 6.

(٢) Aétius, opinions, II, III, I I.

(٣) Aétius, opinions, II, xx, 13.

في هذا الفرض الذي لا يضيف شيئًا إلا تعقيد صورة الفلك؛ إلا أنَّنا نرجح موثوقية نسبته؛ لأنَّ فيه بقايا من التعاليم الفيثاغورية التي قلنا في فقرة الهوامش إنَّ أمبادوقليس كان علىٰ اطلاع عليها. إذ من المعلوم أنَّ الفلك الفيثاغوري[1] يقول هو أيضًا بوجود جسم سماوي ناري غير مرئي.

ثم يضيف أمبادوقليس توصيفًا للأجسام السماوية، بالقول بأنَّ القمر غير مضيء بذاته؛ بل هو عاكس للنور، وهو ذو شكل دائري[2]. كما قدَّم حسابًا للمسافة التي تفصل القمر والشمس عن الأرض[3]. ورغم أنَّه حساب مغلوط؛ فهو علىٰ أي حال يعكس جهدًا معرفيًا بما أتاحه له زمنه من إمكانات. كما نجد لديه تفسيرًا لظاهرة الكسوف[4].

هذا، علىٰ مستوىٰ توصيف أمبادوقليس لمكونات عالم السماء. وبتتبع الوارد في المتون الدوكسوغرافية؛ نلحظ أنَّه لم يقتصر علىٰ هذا التوصيف الفيزيائي، بل جاوزه إلىٰ بلورة رؤية قيمية؛ إذ ينسب له هيبوليت تمييزًا بين **العالم السفلي** (أي عالم ما تحت القمر)، و**العالم العلوي** (أي ما فوق القمر) مع المفاضلة بين العالمين؛ حيث يعتقد أنَّ العالم السفلي الأرضي مليء بالشرور،

---

(١) انظر الفصل الثالث، في الكوسمولوجيا الفيثاغورية، من كتابنا «فيثاغور والفيثاغورية بين سحر الرياضيات ولغز الوجود»، مركز نماء، بيروت، ٢٠١٤، ص ٢٥٧-٣٢٤.

(٢) Empédocle, LX, Aétius, opinions, II, XXIV, 3.

(٣) Aétius, opinions, II, XXXI, I.

(٤) Aétius, opinions, II, XXIV, 7.

بينما «عالم ما بعد القمر نقي»[1] خالص من كل ألم وشر.

وإذا صحَّ هذا يكون أمبادوقليس من بين أوائل الفلاسفة الذين جَذَّروا في الفكر الفلسفي الإغريقي فكرة تمايز الأجسام العلوية عن العالم الأرضي. وهو التمايز الذي سنجده في أوضح صوره في الفلسفة الأرسطية.

أما عن رؤيته إلىٰ تكوين الأرض؛ فيشير أيتيوس إلىٰ أنَّ أمبادوقليس يرىٰ أنَّ الأرض تكونت من تكثيف عنصري الماء والتراب. وعند سينيك، وكذلك بلوتارك، إشارة إلىٰ أنَّه كان يعتقد بأنَّ في باطن الأرض نارًا[2].

هذا علىٰ مستوىٰ بنية الكون، وتفاضل مستوييه (أي مستوىٰ ما بعد القمر، ومستوىٰ ما تحته). **أما تفسير أمبادوقليس للظواهر الطبيعية**؛ ففيه عدد من الآراء الفلسفية التي سيكون لها استمرارية وتأثير كبير في الفكر الفلسفي الإغريقي من بعده، ونعني بشكل خاص، تفسيره لظاهرة الشتاء، الذي هو التفسير ذاته الذي سيعتمده الرواقيون لاحقًا؛ وماهية ذلك التفسير -حسب رواية أيتيوس[3]-

---

(١) Empédocle, LXII, Hippolyte, Réfutation contre toutes les heresies, I, IV, 30.

(٢) Empédocle, LXVIII, Sénèque, Questions naturelles, II, XXIV, 1.

وعند بلوتارك في:

Plutarque, Du premier froid, 19, IV, 935E.

(٣) انظر تفسير أمبادوقليس لظاهرتي الشتاء والصيف عند أيتيوس علىٰ نحو يجمعه مع الرواقيين في:

Empédocle, LXV, Aétius, opinions, III, VIII, 1.

هي أنَّ ازدياد كثافة الهواء «يضطر الشمس إلىٰ أن تصعد إلىٰ أعلىٰ» وبارتقائها ذاك يحدث فصل الشتاء. وعندما تسيطر النار، تضطر الشمس إلىٰ الهبوط، فيحدث الصيف.

أما ظاهرة الرياح؛ فيفسرها باستحضار تصوره للمستوىٰ العلوي، أعني بتدافع نصفي الدائرة. كما فسَّر بتلاقي نصف الدائرة المكونة من النار بتلك المكونة من الهواء ظاهرةَ البرق.

وحسب أيتيوس، فإنَّ أمبادوقليس يقول بأنَّ العالم واحد، ولكنه ليس هو الكل؛ بل هو فقط جزء صغير من الكل. أما ماهية الجزء الآخر الأكبر؛ فإنه حسب أيتيوس «المادة العاطلة»[1] أي المادة الخام.

وفيما يخص فناء العالم؛ ينسب أيتيوس إلىٰ أمبادوقليس الاعتقاد بأنَّه نتاج تبادل السيطرة بين المحبة والشقاق. كما ينسب له سمبليقيوس[2] الاعتقاد بأنَّ فناء العالم وتولده عملية تتكرر بشكل لانهائي نتيجة التفاعل الدائم بين الشقاق والمحبة.

لكن ليس معنىٰ الفناء هنا فساد الوجود، مثلما أن تشكل العالم لا يعني حدوث الوجود من حيثية أصوله. فنظرية الكون والفساد بمدلولها كحدوث وفناء للوجود غير واردة عند أمبادوقليس؛ ودليلنا علىٰ ذلك قوله في الشذرة (ب٨): «وإني مخبرك عن شيء آخر: لا تخلق طبيعة أي موجود من الكائنات

(١) Aétius, opinions, I, v, 2.

(٢) Simplicius, Commentaire sur le Traité du ciel d'Aristote, 293, 18.

الفاسدة، ولا نهاية له بالموت، بل امتزاج وتبادل لما مزج من قبل»[1].

كما نلحظ عنده فارقا جوهريا بين زمانية الكوسموس وزمانية أصوله. حيث إنَّ الأصول (الجذور) أي العناصر الأولية الأربعة لا يلحقها الفناء؛ بل هي أزلية خالدة. بينما ما يتكون منها، أي الكون؛ فهو خاضع للصيرورة، أي لجدلية الانفصال والاتصال؛ فيكون ويزول بحركة أشبه ما تكون بالعود الأبدي، كما سنبيّن في الفقرات التالية.

وعود إلىٰ مبتدأ الكون: أشرنا من قبل إلىٰ أنَّ الفعل الأول الذي نشأ عنه الكوسموس الأمبادوقليسي، أي فعل الفصل، كان من الشقاق. بمعنىٰ أنه مبتدأ التكوين الفعلي. لكن وجود الكون لا يعني أنَّ السيطرة هي من مبدأ الشقاق؛ بل إنَّ ذاك الكون لا يمكن أن يستوي إلا بوجود تنازع بين المحبة والشقاق. ولهذا؛ فالفناء يتحقق بسيطرة أحدهما. فإذا سيطر الشقاق؛ فمعناه أنَّ

---

(١) نص الترجمة العربية عن الأهواني، م س، ص ١٦٦.

وفي الترجمة الإنجليزية لباطريسيا كورد، وريتشارد د.مكيران:

(B8) "I will tell you another thing. There is coming-to-be of not a single one of all mortal things, nor is there any end of destructive death, but only mixture, and separation of what is mixed, and nature (*phusis*) is the name given to them by humans".

Plutarch, *Against Colotes* 1111F-12A.

Curd Patricia & Richard D. McKirahan. Presocratics Reader, ibid. p81.

العناصر ستنفصل وتتشتت، فلا يكون الكون. وسيطرة المحبة معناها أيضًا فناء الكون؛ لأنَّه سيرتد إلىٰ الحالة البدئية؛ حيث كل شيء ممتزج في الخليط، فلا تمايز ولا تشكل للأشياء. وهذا هو ما يفيده فناء الكون في الفلسفة الأمبادوقليسية، أي إنَّ الحبَّ سيجذب جميع العناصر فتتوحد وينتهي تشكل الأشياء وتمايزها، أو أنَّ الشقاق سيفصل كل شيء ومن ثمَّ ينتهي تضام الأشياء؛ فلا يكون كونٌ.

لكن الحالة الأصلية حالة السكون والثبات لا تعني أنها انتفت؛ «**بل إنَّ العالم المتحرك ليس سوىٰ جزء صغير من الكل، والكتلة الكبرىٰ منه ساكنة**»[1]. بمعنىٰ أنَّ الشقاق لم يفعل فعله في كل الخليط البدئي؛ بل ثمة قسم فقط هو الذي انفصل فتشكل الكوسموس.

غير أنَّ هذا التصور الواصف لصيرورة الكوسموس الأمبادوقليسي ليس متفقًا عليه بين الشراح والمتأولين؛ إذ بحسب التأويل الأرسطي، فإنَّ أمبادوقليس كان يعتقد بوجود صيرورة دائمة للكون تسير عبر أربع مراحل: «**اثنتان منها في سكون، واثنتان في حركة**»[2].

أما المرحلتان اللتان تشهدان حركة؛ فهما اللتان يحدث فيهما

---

(١) Henri Riter, Histoire de la philosophie, 1partie, t1, trd G.J.Tissot, Paris 1835. p446.

(٢) Aristote, Physique., VIII, 1, 250b 26-29, et, VIII, I, 252a 7-10, et.?, 4, 187a 21-25.

حينًا فصل الشقاق للواحد إلىٰ المتعدد، وحينًا توحيد المحبة للمتعدد لإرجاعه إلىٰ الوحدة. والمرحلتان الساكنتان هما المرحلتان الوسيطتان. أي إنَّ ثمة لحظتي حركة تقع بينهما لحظتا سكون.

وقد ذهب جمهور من المؤرخين المعاصرين هذا المذهب الأرسطي في التأويل، مثل هيرمان ديلز، وإدوراد زيلر، وجون برنت ... غير أنَّ ثمة تأويلًا مغايرًا لما سبق؛ فبولاك Bollack مثلًا، يرىٰ أنَّ «**هناك حركة واحدة مستمرة ودائرية نمر حينًا من الوحدة المطلقة للسفايروس، وحينًا بالتنوع الحالي للعالم، وليس ثمة انقسام مطلق**»[١].

بينما نجد، عند سمبليقيوس، تفسيرًا آخر[٢] يقوم علىٰ فكرة الدورة والعود الأبدي بين مرحلتين. حيث إنَّ هذا العالم نتاج فصل من الشقاق، وأنَّ هذا الوضع سيتغلب عليه الحب فيعيده إلىٰ حالة السفايروس، أي الوحدة المطلقة، ثم يقوم الشقاق بالفصل فينشأ العالم مرة أخرىٰ، وهكذا دواليك. بمعنىٰ أنَّ المحبة والشقاق يتبادلان السيادة؛ فينتج عن ذلك تتالي من السفايروس إلىٰ العالم، ومن العالم إلىٰ السفايروس.

غير أنَّ شروحات سمبليقيوس[٣] لا تثبت علىٰ هذا التصور؛ بل نجده في مواضع أخرىٰ يقدم تصورًا مغايرًا، يقول بوجود

---

(١) J. Bollack, J. Bollack,Empédocle, Paris, 1965-69, III, p. 49-52.

(٢) Simplicius, Commentary on Aristotle's De Caelo, 293, 18-27.

(٣) Simplicius ,Commentary on Aristotle's De Caelo, 294, 10-11.

عالمين؛ أحدهما عالم معقول هو عالم الوحدة، والثاني هو عالم الانفصال الحسِّي. وأنَّ العالم الأول هو عالم يسوده الحب أكثر من الشقاق؛ لذا فهو عالم الوحدة أكثر منه عالم انفصال، وما العالم الحسي إلا نسخة منه؛ لأنَّ الشقاق هو أكثر سيادة من الحب؛ ولذا يسود الانفصال كينوناته أكثر من الاتصال.

وهذا تصور نراه مدخولًا بحسٍّ أفلاطوني واضح، ومن ثَمَّ؛ يصعب علينا أن نأخذ بكل تفصيلاته بوصفها تصورًا أمبادوقليسيًا. كما أنَّ النظرية الأرسطية القائلة بأنَّ أمبادوقليس يتصور صيرورة العالم وفق أربع مراحل؛ تصور لا نجد له سندًا شذريًا؛ ذلك لأنَّ ما تبقىٰ لنا من شذرات أمبادوقليس لا يتحدث فيها سوىٰ عن مرحلتين اثنتين[1].

والتصور الراجح في تقديرنا هو أنَّ أمبادوقليس قال بحركة دائرية تشغلها جدلية بين مرحلة السفايروس ومرحلة الكوسموس. أي إنَّ قسمًا من السفايروس ينفصل؛ فيتشكل الكوسموس، ثم يعود مرة أخرىٰ إلىٰ لحظة الاتحاد (السفايروس)، ليخرج من جديد إلىٰ الكوسموس، وهكذا دواليك. هذا مع وجوب التنويه إلىٰ أنَّ انبجاس الكوسموس لا يعني انتفاء السفايروس؛ بل إنَّه يستمر في العالم؛ حيث إنَّ الكوسموس ليس سوىٰ جزء مما تم فصله من

---

(١) انظر تحليلًا للموقف الأرسطي عند:

Annick Stevens, La physique d'Empédocle selon Simplicius, In: Revue belge de philologie et d'histoire. Tome 67 fasc. 1, 1989. Antiquité - Oudheid. p69.

كينونة السفايروس، كما سبق أن أشرنا.

هل في هذه الرؤية الأمبادوقليسية لحاظ كوسمولوجي محض، أم هي محملة برؤية قيمية أيضًا، تنظر نظرة تشاؤمية إلىٰ الوضع الوجودي؟

نلحظ في هذه الرؤية بقايا المنظور الميثولوجي كما قدَّمه هيزيود، في متن «**الأعمال والأيام**»؛ ذلك لأنَّ ثمة رؤية تشاؤمية حاضرة في فلسفة أمبادوقليس، تقدم هذا العالم الناتج عن فعل الشقاق، بوصفه لحظة سقوط لا لحظة سموق.

ثم بعد إيجازنا للنظرية الكوسمولوجية في ملمحها العام، لا بدَّ قبل الختم من استحضار بعض تفاصيلها، التي تبيِّن قيمة الحدوس الفكرية الأمبادوقليسية:

في الشذرة المروية عند فيلوبونوس، نجد أمبادوقليس يتحدث عن سرعة الضوء بوصفها غير قابلة للإدراك؛ لنتأمل القول الذي ينسبه إليه فيلوبونوس:

«**قال أمبادوقليس بأنَّ الضوء الذي هو جسم صادر عن الأجسام المشعة، يولد أولًا في المكان الذي يتوسط الأرض والسماء، وبعدها يصل إلينا، ولكن حركته تتجاوزنا؛ بسبب سرعتها**»[1]. وهذا بالتأكيد من بين الحدوس المعرفية المدهشة؛ إذ لم يسبق لأحد من الفلاسفة أن تنبَّه إلىٰ التفكير في سرعة الضوء.

---

(١) Jean Philopon, Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote, 344, 34.

كما يمكن أن يضاف إلىٰ ذلك اكتشافه قوة الضغط، والقوة الطاردة. كما يتجلىٰ حسه المنهجي التجريبي في نصه الواصف لضغط الهواء في تجربة الفتاة والساعة المائية[١]، التي نفىٰ بها موجودية الفراغ.

(١) تقوم فكرة التجربة علىٰ استدخال أنبوبة الساعة في الماء؛ حيث يلاحظ أنَّ الماء لا يتدفق في المساحة التي تبدو «فارغة» حتىٰ يتم إخراج الهواء منها؛ مما يفيد بأنَّ الهواء ليس فراغًا بل عنصر وجودي؛ حيث يكشف عن قوة ضغط يَصُدُّ بها الماء. ومن نافل القول أنَّ أمبادوقليس لا يجعل التجربة مخصوصة بالساعة المائية؛ بل هي مجرد مثال يثبت به أنَّ أيَّ أنبوب إذا أقفلناه من جهة وحاولنا استدخاله في الماء من الجهة الأخرىٰ سنحس بضغط الهواء؛ حيث لا يمر الماء فيه إلا بعد تسريب الهواء.

- ٣ -

الحياة والإنسان من منظور أمبادوقليس

في تصوره للأرض والكائنات الحية يقدم أمبادوقليس سيرة لا تخلو من استمداد من الأساطير القديمة؛ حيث يشير إلىٰ أنَّه في البدء ظهر النبات، ثم تخلقت أعضاء، وتكونت منها كائنات مختلة التكوين، برؤوس حيوانية وأجساد إنسانية، وذوات بأعضاء أنثوية وذكورية ... هذا قبل أن تتمايز لاحقا.

يتحدث عن تكوين النبات في الشذرتين (ب٧٧، ب٧٨) قائلا: «**الرطوبة هي التي تجعل الشجر دائم الخضرة مثمرا طول العام**».

وفي الشذرة (ب٧٩): «**وأول كل شيء تحمل أشجار الزيتون النامية البيض**[١]»[٢].

وفي ست شذرات، وبالضبط في (ب ٥٧ وب٥٨ وب٥٩ وب٦٠ وب٦١، وب٦٢)، يقدم أمبادوقليس تصوره عن ظاهرة الحياة

---

(١) البيض هنا بمعنىٰ ثمار الأشجار.

(٢) الأهواني، م س، ص١٧٤.

وتخلق الكائنات، فلنثبت أولا هذه الشذرات وفق ترتيب ورودها بالترقيم الدوكسوغرافي، قبل البدء في تحليل دلالتها وفق الترتيب الذي يقتضيه تركيب التصور.

في الشذرة (ب٥٧) يقول أمبادوقليس: «**وبرزت عليها (أي علىٰ الأرض) رؤوس كثيرة لا رقاب لها، وهامت أذرع منفصلة لا أكتاف لها، وزاغت عيون وحيدة تشتاق إلىٰ رؤوس**».

في الشذرة (ب٥٨): «**وهامت أطراف بغير أنيس**».

في الشذرة (ب٥٩): «**وكلما امتزج الخالد بالخالد [أي المحبة والغلبة] اجتمعت هذه الأشياء كيفما اتفق، ونشأت أشياء أخرىٰ كثيرة**».

في الشذرة (ب٦٠): «**كائنات تدب وتزحف كثيرة الأبدي**».

في الشذرة (ب٦١): «**وتولدت مخلوقات كثيرة لها وجوه وصدور تنظر إلىٰ جميع الجهات، ثيران [ماشية] لها وجه البشر، وبشر لهم رؤوس الثيران، ومخلوقات امتزجت فيها طبيعة الأنثىٰ بالذكر يغطي الشعر أطرافها**».

في الشذرة (ب٦٢): «**أقبل الآن واسمع كيف أن النار عندما انفصلت تولدت في الليل جماعات الرجال والنساء الباكيات، لأن قصتي لا تبتعد عن الموضوع ولا تغفل البحث. لقد نشأت عن الأرض أولا صور غير متميزة فيها جزء من الماء والنار، ودفعت النار في شوقها أن تبلغ ما يشبهها هذه الصور، ولكنها لم تظهر في**

هيئة بدن جميل له أطراف أو صوت أو أعضاء كالتي تخص الإنسان»[1].

يتبين فيما تبقىٰ من متن أمبادوقليس أنه يتصور كينونة النبات بوصفها مكونة من «العناصر» الأربعة. وأنَّ الأشجار كانت هي أول الكائنات التي ظهرت علىٰ سطح الأرض، قبل أن يتمايز النهار والليل. وبحسب أرسطو؛ فإنَّ أمبادوقليس يفسر سبب امتداد النبات في اتجاهين، أي في أسفل الأرض بواسطة الجذور وفيما فوق الأرض في اتجاه الأعلىٰ بـ«**الحركات الطبيعية المتعارضة بين التراب والنار**»[2].

وعند ثيوفراسطوس تفسير يستحضر فكرة نزوع الشبيه نحو الشبيه. وهكذا بما أنَّ باطن الأرض مكون من النار (**الشذرة ٥٢**)؛ فإنَّ العنصر الناري في النبات ينجذب نحو شبيهه أي النار الموجودة في باطن الأرض، بينما التراب ينجذب نحو الأعلىٰ أي نحو الأرض. وجذور النبات حسب أمبادوقليس تتغذىٰ من الأرض، أما أوراقه؛ فتتغذىٰ من الأثير[3]. والبذور من منظور أمبادوقليس -حسب ثيوفراسطوس[4]- تحمل غذاء النبات داخلها، بحيث إنها تغذيه في أول نموه.

---

(١) الأهواني، م س، ص١٧٢-١٧٣.

(٢) Aristote. de An. B, 4, 415b 28 (D721A70).

(٣) ينتقد ثيوفراسطوس أمبادوقليس بقوله بنظرية التغذية المزدوجة للنبات في:

Théophraste, Causes des plantes, I, XII, 5.

(٤) Théophraste, Causes des plantes, I, VII, 1.

ثم في تسع شذرات، وبالضبط من الشذرة **٥٧** إلىٰ الشذرة **٦٥**، يتناول أمبادوقليس فكرة تطور الكائن الحي. كما يوضح عملية التخلق -في الشذرة الرابعة والثمانين، المروية عند سونسورينوس- بالقول بأنَّ من الخليط الرطب للأرض خرجت أعضاء جسدية منفصلة[١]، وبفعل الحب تحركت وانضم بعضها إلىٰ بعض، لكن اعتراض الشقاق جعل اتحادها مختلًا؛ فلم تتشكل من هذه الأعضاء إلا أشكال شائهة من الكائنات الحية التي هي وحوش بشعة، تتركب أجسامها علىٰ نحوٍ مشوه من خليط غير متجانس، بعضه أعضاء من الإنسان وآخر من الحيوان، بعضه من الأنثىٰ وآخر من الذكر!

وهذا الوارد عند سونسورينوس يتلاقىٰ مع الوارد عند أيتيوس، الذي تفيد روايته بأنَّ أمبادوقليس «**قال بأنَّ أول مواليد الحيوانات والنبات لم تكن كائنات مكتملة تمامًا**»[٢]. لكن «**الحب في النهاية انتصر علىٰ الشقاق فجمع هذه الأعضاء علىٰ نحو منسجم**»[٣].

ومن الملحوظ هنا أنَّ ثمة أربع درجات من التطور الحيوي، «**أولها: إنتاج الأعضاء المنفصلة، ثم اتحادها المختل الذي أنتج الوحوش، ثم التوحيد الطبيعي الذي حفظ الأنواع الحيوانية، ثم**

---

(١) Censorinus, Du jour de la naissance, VI, 7.

(٢) Aétius, opinions, I, XXVI, I.

(٣) Riter, ibid, p450.

انتشار الحيوانات بأنواعها»[1] ومنها الكائن الإنساني. وقد توقف بعض مؤرخي الفكر الفلسفي عند هذه النظرية الأمبادوقليسية، فرأوا فيها نوعًا من الإرهاص البدائي بنظرية التطور الداروينية.

ثم مهما بدا لنا في هذه الصورة نوعًا من التكوين البيولوجي القائم علىٰ الصدفة؛ فإنَّ أمبادوقليس يؤكِّد أنَّ كل شيء حدث وفق الضرورة.

فما دلالة مفهوم الضرورة في فلسفة الأكراغاسي؟

يشير الدوكسوغرافي أيتيوس إلىٰ أنَّ أمبادوقليس يرىٰ «**أنَّ ماهية الضرورة هي أنها العلَّة التي تدرك كيفية استعمال المبادئ والعناصر**»[2]. والضرورة قانون إلهي يحكم مبدأي المحبة والشقاق.

غير أنَّ أفلاطون يقدِّم، في متن «**القوانين**»، تأويلًا مغايرًا لمفهوم الضرورة عند أمبادوقليس[3]؛ حيث يجعل من تلك الضرورة عند القائلين بالأسطقساط الأربعة مجرد صدفة، أي نفيًا للقصد

---

(١) Riter, ibidem.

(٢) Aétius, opinions, I, XXVI, I.

(٣) استعمل أفلاطون عبارة «الفلاسفة القائلين بالأسطقساط الأربعة»، ومن المعلوم أنَّ أفلاطون لم يذكر في محاوراته اسم أمبادوقليس سوىٰ مرتين اثنتين فقط. وتحديدًا في محاورة «مينون» في الفقرة (72C8)؛ وذلك بمناسبة تعريف اللون، وفي الفقرة (152E3-4) من محاورة ثياتيتوس؛ لكن هذا لا يعني عدم حضور فكر أمبادوقليس في أكثر من سياق مغفلًا من الذكر باسمه، كما هو الحال هنا في متن «القوانين»، حيث استندنا علىٰ الوارد فيه رغم عدم التصريح باسم أمبادوقليس.

أو الإرادة الإلهية. هذا، وإن كنَّا نرىٰ أفلاطون قد حرص علىٰ وصل الصدفة بالضرورة الطبيعية[1].

أما عن تفسير أمبادوقليس للكائن الإنساني؛ ففي الشذرات المتبقية من متن «التطهيرات» نجد حضور فكرة الأصل الإلهي للنفس علىٰ نحو شبيه بما كان متداولًا في المعتقدات اليونانية، كما نلحظ عنده فكرة انتقال النفس من العالم الإلهي وهبوطها إلىٰ الأرض. كما في بعض شذراته إشارة إلىٰ ذاته هو، مدعيًا أنَّ نفسه هي أيضًا نزلت من عالم الألوهية. كما كان معتقدًا بتناسخ الأرواح، علىٰ نحو مشابه لنظرية التناسخ في الفلسفة الفيثاغورية. وقد أوردنا من قبل نصَّ قوله عن تناسخ ذاته، مما يفيد توكيد التأثير الفيثاغوري. وثمة تأويلات تشرح تصوره للتناسخ بربطه بتصوره لماهية النفس، بوصلها بنظرية النزول من العالم العلوي إلىٰ كينونة الجسد الحسي. وأنَّ الغاية هي تخليصها (التطهير) من صيرورة التناسخ للعود إلىٰ العالم العلوي. وفي هذا يمكن أن نلحظ تقاربًا بين الأمبادوقليسية والعقائد الأورفية والفيثاغورية. كما نجد فيها إرهاصًا بالتصور الأفلاطوني.

ولا يعتقد أمبادوقليس بأنَّ العقل ملكة مخصوصة بالكائن الإنساني وحده؛ بل إذا أخذنا برواية سكستوس أمبيريقوس، فإنَّ ماهية التعقيل محايثة للوجود، ليس الوجود الحيواني فقط، بل حتىٰ

---

(1) Platon, Les Lois, X, 889 b.

النبات يعقل ويفكر. أي إنَّ العقل محايث للكائنات جميعها، بل حتىٰ الأشياء يرىٰ لها قدرة علىٰ التفكير. إذ يقول أمبيريقوس في متنه «ضد الرياضيين»: **«من مفارقات أمبادوقليس أنَّه كان يعد الأشياء جميعها ذوات عقل، ليس الحيوانات فقط؛ بل حتىٰ النبات»**[1].

كما لا ينسب أيتيوس[2] فكرة عدم اختصاص الإنسان وحده بالعقل، إلىٰ أمبادوقليس فقط؛ بل ينسبها أيضًا لبرمنيد وديموقريط.

وفي تفسير المرض نلحظ حضور نظرية الأسطقساط؛ حيث يرىٰ أمبادوقليس أنَّ اختلال الصحة نتاج اختلال التوازن بين العناصر. ومعلوم أنَّ هذه النظرية أثرت كثيرًا في الرؤية الطبية القديمة لماهية المرض؛ حيث فُسر بناء علىٰ أنَّه اختلال في توازن التركيب الأسطقسي.

كما أنَّ من بين أهم إسهاماته في مبحث البيولوجيا، اكتشافه أنَّ التنفس لا يكون بالقلب فقط؛ بل إنَّ الجلد الذي يكسو الجسد البشري فيه مسام يتنفس من خلالها.

كما فسر ظاهرة النوم -حسب الوارد عند أيتيوس- بكونه **«ناتجًا عن برودة جزئية للحرارة التي في الدم، بينما الموت ناتج عن برودة كاملة»**[3]. ولا يتأول أمبادوقليس الموت بوصفه فناء

---

(١) Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VIII, 286.

(٢) Aétius, Opinions, IV, V, 8.

(٣) Empédocle, LXXV, Aétius, Opinions, V, XXV, 4.

بمدلوله العدمي؛ بل هو مجرد انتقال وتحول نتيجة الوصل والفصل بين العناصر؛ حيث يقول: «**ليس هناك ميلاد لأي كائن فان، كما أنَّه ليس هناك فناء في الموت؛ إنما كل ما هنالك اختلاط وانفصال**»[(١)].

ولعلنا نقول إنَّ أمبادوقليس أحسَّ بأنَّ نفيه للتولد والموت عن الكائن الفاني، منطوق واقع في الالتباس؛ فاستدرك في الشذرة (ب٩)[(٢)] لينسب الغموض إلىٰ اللغة ومحدودية إمكانها اللفظي، وأنَّه مضطر إلىٰ استعمالها رغم طبيعتها تلك.

---

(١) Empédocle, B. VIII. Plutarque, Contre Colotès, 10, IIII F.

والشذرة مروية أيضًا عند أيتيوس في:

Aétius, opinions, I, XXX, I.

(٢) Empédocle, B. IX. Plutarque, Contre Colotès، II، III3 A.

- ٤ -

أمبادوقليس وسؤال المعرفة

ثمة نداء يتكرر صداه في المتون الفلسفية التي ظهرت في القرن الخامس قبل الميلاد، نداء يصدح بطلب الرؤية الكلية. وقد رأينا هذا المطلب متمظهرًا بوضوح في فلسفة هيراقليط الذي شدَّد في نقد الفلسفات، التي ذهلت عن اللوغوس الكلي وارتبطت بالتفاريق الجزئية للوجود. وقبل هيراقليط نلحظ أنَّ الممارسة الفلسفية كانت مشدودة إلىٰ مطلب الكلية. لكن فرادة هيراقليط هي في الكشف عن محدودية تلك الممارسة وذهولها عن الكلي بالجزئي.

وبانتقالنا إلىٰ أمبادوقليس نلقىٰ هذا النداء يصدح منذ مبتدأ قصيدته. وعندما نتتبع معطيات فكره نلحظ مطلب الكلية حاضرًا، حيث أسس معماره الفلسفي بدعوىٰ انتهاج الرؤية الكلية المحترسة من الوقوع في النظر الجزئي؛ إذ نجده ينعىٰ علىٰ الأطروحات الفلسفية السابقة عليه انحصارها في تفسير الوجود من مدخل أحادي، ظنًّا أنها بأحاديتها قادرة علىٰ تفسير الكل. ففي بدء القصيدة يطالب أمبادوقليس تلميذه بوزانياس Pausanias بأن

يستجمع «جميع» ما عنده من إمكانيات إدراكية، حتىٰ يبدو له «الكل» «واضحًا». لننصت إلىٰ مقوله في الشذرة (ب٣):

«أقبل الآن. وانظر بجميع ما عندك من قوىٰ لترىٰ السبيل الذي يبدو فيه كل شيء واضحًا». ثم يتابع بوجوب الاحتراس من أحادية المدخل الإدراكي: **«ولا ترفع من شأن البصر علىٰ السمع أو تعلي من أمر السمع علىٰ شهادة اللسان (أي الذوق)، ولا ترفض التصديق كذلك بأي طرف من أطراف جسمك فيه طريق الإدراك، وعليك أن تستفيد من كل ما يجعل الأشياء واضحة»**[1].

وبهذا نلحظ أنَّ أمبادوقليس يؤكد خطر المسلك الإدراكي الأحادي؛ لأنَّه لن يبلغ طالب الإدراك إلا إلىٰ محصول جزئي؛ فينفلت منه الكلي الذي هو مطلب الممارسة المعرفية. وبهذا يمايز أمبادوقليس موقفه الفكري عن المواقف الإبستيمولوجية التي سبقته. ومرتكز نقده للسابقين هو أنَّه يعيب عليهم أنهم ليس لديهم سوىٰ **«تجربة جزئية؛ ثم تراهم يحسبون أنهم اكتشفوا الكل»**[2].

ومطلب الكلية لا يتحقق حسب أمبادوقليس بأحادية زاوية

---

(١) د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٩، ص ١٦٥.

(٢) Burnet, ibidem.

أحسب أنَّ هذا النقد موجه إلىٰ التجربة الفلسفية الإيلية؛ لأنَّ مبتدأها كان توكيدًا علىٰ نفي الحواس، واستبقاء العقل كمنظورٍ إدراكي وحيد. وسنفصّل القول في ذلك بعد حين.

النظر، أو بتوسل أداة وحيدة من بين أدوات الإدراك؛ بل بمركبٍ متكامل وموحد يستجمع المداخل الإدراكية كلها. وفي هذا اللحاظ النقدي يمكن أن نرىٰ ميسم التناغم الناظم للرؤية الأمبادوقليسية في مختلف مستوياتها. فإذا كانت في المستوىٰ المعرفي، تنادي بتعديد زوايا النظر ونقد أحادية المدخل الإدراكي؛ فإننا رأيناها، في المستوىٰ الفلسفي الكوسمولوجي انتهجت المسلك نفسه؛ فبلورت نظرية الأصل الوجودي بتعديد الأصول، لا اختزالها إلىٰ أصل أحادي.

وفي هذا التعديد يتبدىٰ لنا فارق جليٌّ بين الموقف الفلسفي الإيلي والموقف الفلسفي الأمبادوقليسي[1]. ولذا؛ فبحث المسألة المعرفية عند فيلسوف أكراغاس مناسب لبيان فرادة موقفه بالقياس علىٰ الموقف البرمنيدي؛ إذ إنَّ نظريته في مسألة المعرفة تبدو مخالفة تمامًا للنظرية البرمنيدية. بل يبدو مطلع القصيدة الأمبادوقليسية وكأنَّه خطاب نقدي موجه للموقف الإيلي الذي

---

(١) توسعنا في مبحث الهوامش في بيان التكوين الفكري لأمبادوقليس؛ حيث أشرنا إلىٰ أنَّ جمعًا من الدوكسوغرافيين -أعني ثيوفراسطوس، وفورفوريوس، وألسيداموس- يشير إلىٰ تتلمذ أمبادوقليس علىٰ برمنيد. وبقولنا السابق بأنَّ ثمة فارقًا جوهريًا في الموقف المعرفي بين الرجلين ليس نفيًا للتلمذة. رغم أننا لا نقول بموثوقية القول بأنه تتلمذ علىٰ برمنيد؛ حيث أكدنا بأن متن أمبادوقليس يكشف عن اطلاعه علىٰ الفلسفة الإيلية. وهذا الفارق الذي أكدنا وجوده بينه وبين برمنيد دليل علىٰ هذا الاطلاع لا نفي له. حيث إنَّ التفارق يبدو لنا مصاغًا في عبارات نقدية موجهة مباشرة إلىٰ الموقف البرمنيدي. وإذا كان هذا التوكيد علىٰ القيمة الإبستيمولوجية للحس مخالفة صريحة للأبستمولوجيا البرمنيدية؛ فإن ثمة - من حيثيات أخرىٰ - حضورًا للتأثير البرمنيدي وتوافقًا معه.

استبعد المدخل الإدراكي الحسّي. وهو الأمر الذي يؤكد أنَّ أمبادوقليس كان علىٰ اطلاع علىٰ الفلسفة الإيلية، ومغايرًا لمنحاها الإبستيمولوجي.

وهذا ما يتبيَّن في الشذرة (ب٣) عندما يقول مدافعًا عن الحواس في تأسيس الإدراك المعرفي، بأنها القنوات «**التي يكشف فيها الموضوع عن ذاته**»[1]؛ أي إنَّه يعلن منذ البدء رفضه للاستعلاء البرمنيدي علىٰ ذاك الطريق الإدراكي الثاني الذي وسمه برمنيد في الشذرتين الأولىٰ والثامنة بطريق الضلال والخطأ.

وبالعود إلىٰ نص الشذرة (ب٣)، نلاحظ أنَّ أمبادوقليس اتخذ موقفًا جريئًا من السائد المعرفي الذي تفاعل معه، أقصد الفلسفة الإيلية؛ حيث أكَّد علىٰ القيمة المعرفية للحواس، بل رأىٰ في كل حسٍّ مدخلًا من مداخل إدراكنا للوجود؛ لأنَّ له مدركات مخصوصة لا يمكن أن نبلغها بغيره؛ حتىٰ ذهب إلىٰ حدِّ القول بأنَّ الجسد في عمومه أداة إدراك، علىٰ نحو يمكن أن نقرأ فيه ملمحًا من فينومينولوجيا مرلوبونتي المؤكدة علىٰ الجسد في كليته، بوصفه وسيلة إدراك.

وهذا التوكيد علىٰ قيمة الحواس، وعدم استبعاد أي واحد منها يدل علىٰ اهتمام بالعملية الإدراكية وانشغال بتفسير أدواتها. وبالفعل عندما نتتبع مسألة الحاسة وعلاقتها بالمعرفة في ما تبقىٰ من

---

(١) Sextus Empiricus, Contre les matématitciens, VII, 124.

شذرات أمبادوقليس نلحظ نظرًا تحليليًا متأنيًا يدل علىٰ حرص علىٰ بلورة تفسير لماهية العملية الإدراكية، تلك الماهية التي يمكن أن نوجزها بلفظ واحد فنقول: إنها التشابه.

فما علاقة التشابه بالإدراك والمعرفة؟

٤-١ التشابه كشرط لقيام العلاقة الإدراكية

يقول أمبادوقليس: «**بالأرض**[(١)] **ندرك الأرض، وبالماء نرىٰ الماء، وبالأثير نعرف الأثير الإلهي، وبالنار ندرك النار المهلكة، وبالحب ندرك الحب، وبالبغض ندرك البغض الشديد**»[(٢)].

يَتَبيَّنُ من هذا المقطع الفلسفي/الشعري أنَّ فيلسوف أكراغاس يؤكد أنَّ العملية الإدراكية تتحقق بحصول علاقة الشبيه بالشبيه[(٣)].

---

(١) تلك ترجمة الأستاذ الأهواني، ويصح أيضًا الترجمة بلفظ «التراب» بدل الأرض.

(٢) د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، م س، ص ١٧٧.

(٣) يورد بعض المؤرخين في بحث مسألة علاقة الشبيه بما يشبهه، قولًا طريفا ينسبه أرسطو إلىٰ أمبادوقليس في كتاب «الأخلاق إلىٰ أوديم»، هو أنَّ «الكلبة تجلس علىٰ الطين لأنها تشبهه»!

Aristote, Ethique à Nicomaque,

صحيح أنَّ هذه العبارة التي تورد في سياق بحث النظرية المعرفية الأمبادوقليسية، ليست سوىٰ تسفيه للنظرية، وليس لها أي فائدة في بيان المدلول الإبستيمولوجي لمسألة انجذاب الشيء إلىٰ شبيهه؛ حيث إنَّ القول الوارد في كتاب «الأخلاق إلىٰ أوديم»، قول لا يعبر عن تلك النظرية بل هو مجرد طرفة، ومفتاح فهمه يوجد في مؤلف آخر لأرسطو هو «كتاب الأخلاق الكبير».

ARISTOTE. Grande Morale, II, XI, 1208 b II.

أو بتعبير أدق: إنَّ الإدراك لا يكون إلا من حيثية علاقة التشابه بين الذات والموضوع، أي بين المدرِك، بكسر الراء، والمدرَك بفتحها. وفي هذا يمسك شيخ الدوكسوغرافيين ثيوفراسطوس بالاختلاف الكائن بين أمبادوقليس وبين أنكساغور وهيراقليط؛ حيث يقول جامعًا في فقرة وجيزة مواقف الفلاسفة اليونان من مسألة الإدراك الحسي من حيثية علاقتها بإشكالية التشابه والتخالف فيقول: «**يرىٰ برمنيد وأمبادوقليس وأفلاطون أنَّ الإحساس ناتج عن التشابه، بينما يذهب أنكساغور وهيراقليط إلىٰ أنَّه ناتج عن التخالف**»[1].

لكن ما المقصود بالتشابه عند أمبادوقليس؟

لا ينبغي تأسيس الجواب بقصر إيضاح دلالته علىٰ المسألة الإدراكية؛ بل لا بدَّ من توسيع النظر لاحتواء محددات الرؤية الأمبادوقليسية إلىٰ المسألة الأنطولوجية ككل. ونعني بها نظريته القائلة بأن العناصر البنائية أو التكوينية للوجود أسقطساط أربعة هي

= حيث نفهم أن قول أمبادوقليس السابق جاء جوابًا عن استفسار أحد جلسائه عن كلبة كانت تأتي فتتمدد في الموضع ذاته دائمًا، فلما سئل أجاب بأنها تشبه ذاك الموضع. وعليه؛ فَبَيِّنٌ أنَّ ما قاله أمبادوقليس هو من باب الطرفة وإرسال الكلام بين الفيلسوف وجلاسه، ليس غير. ولا ينبغي أن يتخذ القول دلالة علىٰ علاقة الشبيه بالشبيه في مدلولها المعرفي، التي هي علاقة تحليلية لا تفهم إلا بوصل أدوات الإدراك بأسطقساط الوجود كما سنبيِّن.

(1) Théophraste, Du sens, 1.

الماء والتراب والهواء والنار. ومن ثمَّ؛ فإنَّ إدراك العالم يتطلب إدراك مكوناته البنائية تلك. وبما أنَّ الذات الإنسانية هي أيضًا مكونة من تلك العناصر الأربعة؛ فلها إذن المعبر الإدراكي لكل عنصر من عناصر المركب الوجودي.

تلك هي ماهية العملية المعرفية من حيث هي إدراك يرتبط فيه الشبيه بالشبيه. وذاك هو الشرط الأنطولوجي لتحقق تلك العملية المعرفية، من حيث إنَّ الذات مشابهة في عناصرها التكوينية للوجود، الذي يقع عليه فعل الإدراك.

لكن هذا الإيجاز لا يستنفذ بيان محددات الرؤية المعرفية الأمبادوقليسية، ولا يكشف الإشكالات الثاوية فيها.

أما من حيثية استكمال محددات الرؤية في تفاصيلها؛ فإنه لا بدَّ من التنويه إلىٰ أنَّ نظرية الإدراك عند أمبادوقليس، يمكن أن تُعَدَّ من النظريات الفلسفية المبكرة التي تقدمت في بحث الحيثية الإدراكية لطبائع الحواس، وإن لم تخل من التباسات وسؤالات عالقة تمس بشكل خاص مسألة التميز[1] بين الإدراك الحسِّي وبين الفكر.

فلنبدأ أولًا ببيان ملامح تقدمه في بحث العلاقة الإدراكية:

---

(١) في إشكالية التميز الأمبادوقليسي بين الإدراك الحسِّي والفكر، انظر:

Richard D.Mckirahan, JR.Philosophy before Socrates, Hackett Publishing Company, inc. Cambridge, 1994, p284.

في تحليله لعمل حاسة البصر قدم أمبادوقليس تصورًا طريفًا، يقول بوجود نار محايثة للعين، نار داخلية تخترق غشاء العين، كما تخترق النار زجاج المصباح. لكن بما أنَّ العين لا تدرك النار فقط؛ فقد وجد أمبادوقليس نفسه مضطرًا إلىٰ أن يعدد مكونات العين علىٰ نحو لا يقتصر علىٰ المكون الناري وحده؛ لكي يتمكن من تعليل سبب الإدراك البصري لغير النار من العناصر الوجودية، فقال بأنَّ العين مركبة أيضًا من الأرض (التراب) والماء، وهكذا توافر له في تركيب العين ثلاثة أسطقساط، هي النار (الداخلية)، والماء (الذي يحيط بالحدقة)، مع امتزاج بشيء من الأرض/التراب[1]. ومستنده في توكيد هذا التركيب المتعدد، هو بما أنَّ العين تدرك النار والتراب والماء؛ فذلك يعني أنها مكونة من تلك العناصر جميعها!

ثم نجده في الشذرة الثامنة يفسر سبب اختلاف قدرات العيون، فيشير إلىٰ أنَّ العيون إن كانت متماثلة في العناصر التركيبية؛ فإنَّ توزيع تلك العناصر مختلف، حيث إنَّ بعض العيون «**تتمركز النار في وسطها، وبعضها تتمركز خارجها**». «**ولذا؛ فإنَّ بعض الحيوانات ترىٰ في النهار وبعضها يرىٰ في الليل أفضل**»[2].

وفي سياق بيان اختلاف العيون أيضًا، يقول أرسطو إنَّ

(١) انظر الشذرة السادسة والثمانين، حيث يلخص ثيوفراسطوس نظرية الرؤية عند أمبادوقليس، ومكونات جهاز العين:

Théophraste, Du sens, 7.

(٢) Théophraste, Du sens, 8.

أمبادوقليس كان يعتقد بأنَّ «العيون الزرق تحتوي مقدارًا من عنصر النار أكبر من غيرها»[1].

هذا من حيث تركيب العين، أما عن فعل إدراكها؛ فلم يحسم أمبادوقليس في تحديد كيفيته، حيث تحدث عن وجود شعاع واصل بينها وبين الأشياء المرئية، لكنه لم يحدد مصدر هذا الشعاع هل يصدر من العين كما قال الفيثاغوريون، أم يصدر عن الأشياء فيلتقي بالعين كما سيقول الذريون؟

والالتباس الملحوظ في تفسير أمبادوقليس لفعل الإبصار، نلحظه أيضا في تفسيره لفعل السمع؛ حيث تكلم عن الأذن مشبهًا إياها بـ«الناقوس»[2]، وأنَّ الصوت ينفذ إلىٰ داخل الأذن فيحدث فيها أثرًا؛ غير أنَّه -حسب ثيوفراسطوس[3]- لم يبيِّن كيف يتم إدراك الأصوات عبر عملية الأثر الذي يتركه الصوت في الأذن.

وفي تفسير حاسة الشم، يقول أمبادوقليس بأنَّ الشمَّ يتم عبر التنفس، مدللًا علىٰ ذلك بأنَّه عندما يصاب الإنسان بالزكام تضعف حاسة الشم. أما عن كيفية الشم بالتنفس؛ فراجع حسب أمبادوقليس إلىٰ أنَّ الأجسام تتطاير منها جزئيات مع الهواء؛ فيتم التعرف علىٰ روائحها بالشم، وأنَّه كلما كان الاستنشاق أكبر كان الإحساس بالرائحة أكبر أيضًا. وهذا ما حرص ثيوفراسطوس علىٰ

(١) Aristote, Géneration des animaux, V, I, 779 b15.

(٢) Théophraste, Du sens, 9.

(٣) Théophraste, Du sens, 21.

نقده واصفًا إياه بأنَّه تصور ساذج حيث يقول: «**من السذاجة الاعتقاد بأنَّ من يستنشق أكثر يحس بالرائحة أكثر**»[1].

ثم ينتقل ثيوفراسطوس إلىٰ بيان موقف أمبادوقليس من حاستي الذوق واللمس، قائلًا بأنَّه لم يبيِّن كيف ينشأ الإحساس اللمسي ولا الذوقي، إنما «**اقتصر علىٰ التفسير العام**»[2]، أي القول بأنَّ كل إثارة حسية تتلاقىٰ مع الحس الذي يناسبها.

كما فسَّر أمبادوقليس اللذة والألم بالنظرية ذاتها، أي نظرية التشابه؛ وفسَّر الألم بالتضاد؛ فقال «**إنَّ اللذة نتاج التقاء الشبيه بشبيهه، والألم نتاج تقابل الأضداد**»[3].

٤-٢ دلالة محدودية الإدراك الحسّي عند أمبادوقليس ونقد تأويل أمبيريقوس وأرسطو

لكن مع هذا التقدير للقيمة المعرفية للحواس؛ فإنَّ أمبادوقليس يؤكد في الوقت ذاته محدودية اقتدارها الإدراكي، ونسبية محصوله. حيث يقول واصفًا محدودية مجال الحواس: «**لا تدرك إلا قدرًا محدودًا من الوجود في أثناء حياتها. ويقضىٰ عليها سريعًا بالفناء كما يتبدد الدخان عاليًا في أجواز الفضاء**»[4].

---

(١) Théophraste, Du sens, 21.

(٢) Théophraste, Du sens, 9.

(٣) Théophraste, Du sens, 9.

(٤) د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، م س، ص١٦٥.

والنظر في مآل الموقف الأمبادوقليسي من مراتب وسائل الإدراك دفع سكستوس أمبيريقوس إلىٰ أن يستنتج أنه «**لم يكن يعترف بالحواس، بل بالعقل**»[1]. والحقيقة أنَّه كان يعترف بها مع مفاضلة بينها وبين العقل. أي إنَّه لم ينفِ الحواس بل جعلها قنوات ضرورية للتواصل مع العالم.

تلك بوجازة، ملامح النظرية الأمبادوقليسية في تفسير العملية الإدراكية والمعرفية. وقد لاقت اهتمامًا منذ القدم. وهو الاهتمام الذي يتبدىٰ أيضًا في تلقيها نقديًا عند أرسطو، الذي حرص علىٰ توجيه نقود عديدة إلىٰ التفسير الأمبادوقليسي للإدراك. قائلًا بأنَّه إذا صح القول بأنَّ فعل الإدراك لا يتحصل إلا من الشبيه إلىٰ الشبيه؛ فإنَّ لازم ذلك هو نسبة الجهل إلىٰ الإله؛ لأنَّ كيانه لا يدخل في تركيبه أيُّ عنصر من تلك العناصر التكوينية، ومن ثَمَّ؛ فهو عاجز عن الإدراك لافتقاره إلىٰ مكونات المُدْرَكِ، فتتعطل لديه إمكانية قيام علاقة الشبيه بالشبيه، أي ينتفي منه الشرط الأنطولوجي لإمكان المعرفة!

كما ينتقد أرسطو النظرية من مدخل آخر، وهو عجزها عن تفسير الكلي. ومقصوده بذلك أنَّ محصول العملية الإدراكية عند الإنسان لا يكون جزئيًا؛ بل أيضًا كليًا، فمن أين يتأتىٰ هذا التحصيل الكلي بينما محصول المدركات جزئية؟

---

(١) Henri Riter, Histoire de la philosophie, 1partie, t1, trd G.J.Tissot, Paris 1835. p434.

وبهذا النقد قصد أرسطو أن ينفي عن النظرية الأمبادوقليسية، كل إمكان لتعليل حصول الإدراك الكلي، بدعوىٰ أنَّ تلك النظرية لا تقول بوجود مبدأ موحِّد لمحصول الإدراكات الجزئية.

وقد كان أرسطو واعيًا بهذا الإشكال الأمبادوقليسي؛ فسعىٰ عند تقديمه لنظرية الإدراك البديلة علىٰ تجاوزه؛ فلم يحصر الإدراك في الحواس المختلفة في مداخلها الإدراكية، بل جاوز ذلك إلىٰ افتراض وجود ما سماه «**الحس المشترك**»، الذي به يتم استجماع معطيات الحواس، بوصفه علة التوحيد بينها. علىٰ اعتبار أن كل حسٍّ من الحواس حسب أرسطو «**معين لموضوع**» ولا يدرك غيره؛ فوجب أن يكون توحيد معطيات الحواس والتمييز بينها من فعل «**قوة واحدة تجتمع عندها الإحساسات**»[(١)] وتلك القوة هي «**الحس المشترك**».

لكنْ أرىٰ أنَّ ثمة إمكانية لرفض هذا النقد الأرسطي باستحضار تصور آخر قدَّمه أمبادوقليس في سياق ربطه للدم بعملية الإدراك. فعندما نتأمل وظيفة الدم عند فيلسوف أكراغاس نرىٰ أنَّه لم يكن كما زعم أرسطو مستبعدًا لفكرة تركيب المدركات؛ بل كان له لحاظ يمكن أن نرىٰ فيه تفسيرًا للكلي، من خلال دراسته للدم كعامل امتزاج لكل المدركات الحسِّية، كما سنبيِّن بعد حين.

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٦، ص٢٠٩.

٤-٣ من الإدراك العقلي إلىٰ الإلهام الإلهي

لم يكتف أمبادوقليس بتحليل العملية الإدراكية الحسِّية؛ بل انتقل إلىٰ تحليل العملية الفكرية العقلية. لكن تناوله للعقل لم يختلف كثيرًا عن تناوله للحسِّ؛ حيث اعتمد القاعدة النظرية ذاتها، أي إنَّ فعل الإدراك يحصل من الشبيه إلىٰ الشبيه. لكنَّه وقف عند القدرة التركيبية، فأحس بضرورة تفسيرها. وبما أنَّه لا يمكنه أن يرجعها إلىٰ لحاظ جزئي وفق قاعدة إدراك الشبيه؛ فإنَّه نظر إلىٰ الجسد باحثًا عن آلة العقل، وسبب قدرتها علىٰ فعل مزج محصول المدركات الجزئية؛ فقال بأنَّ الدم هو الوسيلة التي يستعملها العقل لتركيب المدركات؛ لأنَّه هو أكثر المكونات الجسدية قدرة علىٰ مزج العناصر.

ومستند تعزيز هذا التأويل هو وصل الوعي بالدم، علىٰ نحو ما تأول به فورفوريوس الشذرة (ب١٠٥)؛ ذلك لأنَّ أمبادوقليس لم يجعل محلَّ العقل هو الدماغ، كما نحا نحو ذلك الفيثاغوري ألكميون، بل قال إنَّ محله هو القلب، وبالتحديد في الدم المحيط به؛ لأنَّ الدم مركب من العناصر الأربعة جميعها. ومركزية القلب[1] في العملية المعرفية وكذا في حياة الكائن ملحوظة في فكر أمبادوقليس.

---

(١) وفق رواية سونسورينوس يرىٰ فيلسوف أكراغاس أنَّ «القلب هو أول عضو يتكون في الإنسان» عندما يكون جنينًا في بطن أمه؛ لأنَّ «فيه تكمن حياته».

Censorinuš Du jour de la naissance, VI, 1.

وهذه الفكرة التي ينسبها سونسورينوس إلىٰ أمبادوقليس، يقول بها أيضًا أرسطو، ويبدو أنها ذات أصل أورفي.

كما يحضر مفهوم الدم، في تفسيره لاختلاف القدرات المعرفية بين البشر؛ حيث يرىٰ أنَّ «حجم العناصر المكونة للدم، وتوزيعها، والكيفيات المتنوعة لامتزاجها»[1] هو ما يفسر الفوارق في الذكاء بين الناس.

وإذا قلنا إنَّ أمبادوقليس يختزل ماهية محصول الإدراك الحسِّي في كونه مدركًا جزئيًا لا كليًا. فينبغي أن نتوقف أيضًا عند ماهية القدرة العقلية علىٰ الإدراك. فالقول بأنَّ العقل/القلب له بسبب أداة الدم اقتدار علىٰ تركيب مدركات الحواس لا يعني نسبة القدرة المطلقة لفعل الإدراك العقلي؛ بل إنَّ أمبادوقليس يقول بمحدودية العقل ذاته، إذ نقرأ في الشذرة الثانية المروية عند سكستوس أمبيريقوس: **«وهذه الأمور قلَّ أن تُبصر بالعين، أو تسمع بالأذن، أو تدرك بالعقل. أما أنت، وقد طرقت هذه السبيل، فلن تتعلم أكثر مما يستطيع العقل البشري أن يعلمه»**[2].

إنَّ العقل حسب أمبادوقليس يحتاج إلىٰ سندٍ ديني، وهو السند الذي نلحظه في قصيدته باديا في مناجاته للآلهة. وكذا في ثنايا شذراته التي تمنح للبعد الديني مكانة مهمة في رؤيته الإبستيمولوجية؛ حيث إنَّ العقل لا يبلغ إدراك الكل إلا بإلهام الآلهة. ومن هنا ندرك أنَّ مدخل القصيدة لم يكن مجرد استهلال فني، بل كان تعبيرًا عن موقف معرفي، يعي احتياج القدرة الإدراكية

---

(١) Léon Robin, La pensée Grèque, éd Albin Michel, 1973, p135.

(٢) Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, 122-124.

اعتمدنا ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، م س، ص١٦٥.

البشرية إلىٰ الإلهام الإلهي لتصل إلىٰ الحقيقة.

وتحصيل الإلهام الإلهي لا يعني أنَّ الفكر البشري يصل إلىٰ المطلق الإدراكي، فيتساوىٰ علمه بعلم الآلهة؛ بل في فلسفة أمبادوقليس تمييز حاسم «**بين المعرفة البشرية وبين المعرفة الإلهية؛ حيث يَعُدُّ هذه الأخيرة، علىٰ نحو موافق للمذهب الإيلي، كصفة للإله**»[1]. ومن ثمَّ؛ يبقىٰ المحصول الإدراكي البشري نسبيًا. ونسبيته تعني الوعي بمحدودية كل المداخل الإدراكية، واحتياج الفكر إلىٰ وحي الألوهية؛ ذلك لأنَّ «الإنسان يمكن أن يعرف كل عناصر الكل، لكنَّه لا يعرف وحدتها الكاملة، التي فيها تكمن حقيقتها. إنَّ الوحدة الحقيقية للأشياء ليست مرئية إلا لذاتها، ومعرفتها من خصوصية المعرفة الإلهية»[2].

ويشير إلىٰ الاحتياج إلىٰ الوحي، بل ومحدودية إمكان احتمال العقل البشري له، قائلًا: «**ولكنك لن تعرف أكثر مما يمكن لعقل فانٍ أن يعرف**»[3].

وختامًا، يتبيَّن من التحليل السابق أنَّ أمبادوقليس لم يكن مثل برمنيد نافيًا نفيًا جذريًا للحواس، ولا هو معترف بالعقل اعترافًا بأنَّ له اقتدارًا إدراكيًا مطلقًا، بل يقول باحتياج الفعل الإدراكي إلىٰ مختلف المداخل الأداتية، مع اعتراف دائم بمحدودية محصولها بالمقارنة مع العلم الإلهي، سواء كان المُحَصِّلُ للمعرفة حسًّا أو عقلًا.

---

(١) Henri Riter, Histoire de la philosophie, ibid. p435.

(٢) Henri Riter, Histoire de la philosophie, ibid. p438.

(٣) Empédocle, II, Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, 122-124.

- ٥ -

أمبادوقليس والمسألة الدينية

يقتضي بحث المسألة الدينية في المتن الشذري لأمبادوقليس، التميز، ابتداء، بين ما قاله «**في الطبيعة**» وبين مقوله في متن «**التطهيرات**». كما يقتضي أيضًا التمييز بين مفهومين اثنين في تسمية الألوهية هما الـ«**ثيوس**» Theos والـ«**دايمون**» Daimôn. كما يقتضي من جهة ثالثة الوعي بمراحل هذا التمييز:

في كتابه الرئيس (أي «**في الطبيعة**») يسمي أمبادوقليس السفايروس بـ«**الثيوس**»، كما ينعت العناصر الأربعة الأولية في حالة امتزاجها في الخليط البدئي بـ«**الثيوس الدوليشينوس**». ثم لما تنفصل عنه يسميها «**الدايمونس**» Daimones[1]. وفي متن «**التطهيرات**» يستعمل لفظ «**الدايمونس**» لنعت الآلهة الحادثة في العالم.

وعلىٰ عكس كزينوفان، لا يبدو أمبادوقليس مجددًا جذريًا في

---

(١) Santaniello Carlo, "Empedocles and the Divine", in Revue de métaphysique et de morale, 2012/3 N° 75, p. 301.

موقفه من المعتقدات الدينية الإغريقية؛ حيث نلحظ لديه اعتقادًا في تعدد الآلهة، واستحضارًا لأسمائها المتداولة في الميثولوجيا الإغريقية. لكن رغم ذلك نلحظ في بعض شذراته ما يفيد تأثره بكزينوفان، وميله إلىٰ فلسفته الدينية. حيث ناهض التمثلات البشرية التي ألصقت في الفكر الميثولوجي الإغريقي بالآلهة، بقوله بـ«أنَّ الإله ليس مكونًا من أعضاء برأس إنسان، وليس لديه يدان تتدليان من كتفه، كما أنَّه ليس لديه رجلان وفخذان، ولا أعضاء جنسية؛ بل هو روح طاهر ذو طبيعة ضرورية. إنَّه ينفذ ويحيط بالكون بواسطة فكره»[1].

لكن هذا لا يعني أنَّه أخذ بفكرة التوحيد الكزينوفانية؛ بل كما أسلفنا القول، له إشارات عديدة إلىٰ كينونات ألوهية متعددة. مثل تصريحه في الشذرة (ب٣١) بألوهية السفايروس Sphairos؛ وتسمية الأصول أو «العناصر» الأربعة بأسماء آلهة الميثولوجيا الإغريقية في الشذرة السادسة (ب٦)[2]؛ حيث سبق أن قلنا بأنه يتحدث عن زيوس وهيرا Hera وإيدونيس Aidoneus ونيستيز Nestis مقاربًا إياها بالعناصر الأسطقساطية الأربعة. صحيح ثمة صعوبة في تعيين المقابل الإلهي لكل عنصر؛ لأنَّ أمبادوقليس لم يفصح عن الهوية الثيولوجية لكل عنصر علىٰ حدة، باستثناء تقديم نبستيز كرمزٍ للماء.

---

(١) Henri Ritter, Histoire de la philosophie, 1partie, t1, trd G.J.Tissot, Paris 1835. pp435-436.

(٢) Aétius 1. 3. 20.

ولكن لنا في ميثولوجيا هوميروس ما يمكن به أن نقترب من الإفصاح، حيث تم تقديم هيرا في المتن الهوميري، بوصفها دالة علىٰ الأرض، وإيدونيس كدالٍ علىٰ الهواء. ومن ثمَّ؛ يتبقىٰ زيوس كدالٍ علىٰ النار، وهذا التأويل يمكن أن يتوافق مع المتن الأمبادوقليسي التي يتحدث عن زيوس بوصفه منيرًا. غير أنَّ هذا كله يبقىٰ مجرد تقريب محتمل؛ أما الأكيد فهو أنَّ أمبادوقليس تحدث عن العناصر مقاربًا إياها بأسماء الآلهة الإغريقية، وإن لم يحدد بالتصريح الواضح التسمية الثيولوجية لكل عنصر منها.

لكن هذا الأكيد ذاته ليس أكيدًا علىٰ مستوىٰ الدلالة المقصودة من هذا التقريب. هل فعلًا كان أمبادوقليس يتصور تلك العناصر كآلهة، أم إنَّه مجرد تعبير عارض ليس له أي مدلول ديني كما يقول برنت[1]؟

ثم إذا تجاوزنا هذا التقريب للعناصر الأسطقساطية بالآلهة، إلىٰ طلب التصور الديني ذاته الذي كان يعتقده أمبادوقليس؛ فلن نجد في النصوص الشذرية المتبقية إيضاحات يمكن أن تساعد علىٰ ترسيم ملامح الرؤية الدينية لفيلسوف أكراغاس. لكن من المعلوم

---

(١) يرفض جون برنت النظر إلىٰ هذه المقاربة التي قدمها أمبادوقليس للعناصر بأسماء الآلهة، بوصفها ذات دلالة دينية، قائلًا بأنها مجرد تعبير عارض، ليس له أي مدلول ديني في الإطار الفلسفي الأمبادوقليسي؛ حيث «لا يدعو إلىٰ توجيه الصلوات ولا القرابين إلىٰ تلك العناصر».

John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p264.

أنَّ المدينة التي عاش فيها فيلسوفنا كانت مجالًا لتداول العقيدة الأورفية. مما يفيد احتمال تأثره بها. وهو الاحتمال الذي يمكن تعزيزه بالنظر إلىٰ بعض نصوصه الشذرية التي تبدو فيها صيغ شعرية «مقاربة لشعر بندار»[١] بأبعاده الأورفية.

وفي سياق استثمار نظرية التناسخ في علاقتها بألوهية السفايروس، يشير المؤرخ الألماني هنري ريتر Henri Ritter إلىٰ أنَّ تصور أمبادوقليس للمصير بعد الموت يفيد «بأنَّ أرواح البشر الأتقياء يتمتعون بعد الموت بحياة إلهية، مما يفترض أنَّ السفايروس السعيد هو مسكنهم، وأنَّه علىٰ جانب العالم الذي يتحرك بالشقاق. وأنَّ النفس عندما تخرج من الجسد تسمو نحو الأثير، وتتحول إلىٰ إله خالد»[٢].

---

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p232.

(٢) Henri Ritter, Histoire de la philosophie, 1partie, t1, trd G.J.Tissot, Paris 1835. p446.

خاتمة

قلنا بأنَّ بداية الفكر الفلسفي اليوناني، مع طاليس وأنكسيمندر وأنكسيمنس، تمحورت حول ثابت تصوري مشترك؛ هو أنَّ الوجود رغم تكثر ظواهره، يرجع إلىٰ أصل واحد (الماء، الأبيرون، الهواء). وقد لاحظنا أنَّ الفلسفة الملطية كانت مضطرة لاصطناع طريقة استدلال لتفسير كيف يمكن أن تصدر الكثرة من الواحد، أو كيف يؤول الواحد إلىٰ كثرة وتنوع واختلاف. حيث إنَّ القول بأنَّ كل شيء ماء، أو كل شيء هواء، كان لا بدَّ أن يواجه باستفهامات عديدة؛ نظرًا لتكثر ظواهر الوجود واختلاف كينوناته، مما يستلزم تفسيرًا لكيفية انبثاق الاختلاف من الواحد، واستوائه وجودًا متعدد الشكول والأنواع.

وما انتهت إليه المدرسة الملطية يؤكد إحساسها بضرورة إيجاد طريقة منهجية لتفسير كيف يؤول الواحد إلىٰ التكثر والتعدد؛ حيث إنَّ آليتي التكاثف والتخلخل التي أبدعها أنكسيمنس، التي قلنا عنها إنها أول آلية لتفسير التكوين الأنطلوجي[1]، تكشف أنها من حيث

---

(١) انظر كتابنا: الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٣.

أداؤها المنهجي محاولة لتبرير انبثاق الكثرة والاختلاف من الواحد. وهذا ما يؤكد أنَّ مسألة الواحد والكثرة كانت هاجسًا إشكاليًا حاضرًا في الفكر اليوناني منذ لحظة بدئه.

وتبدو لحظة أمبادوقليس[1] مستصحبة الهاجس الإشكالي ذاته، غير أنها غيَّرت نظرتها إلىٰ مسألة الـ«أرخي»؛ حيث أصرت علىٰ تأسيس مدخل مغاير لمعالجة الإشكال وهو افتراض التكثر في أصل الوجود ذاته. إذ بدا لها القول بوجود التكثر منذ البدء أقدر علىٰ تفسير تكثر الكينونة الظاهرة من بعد.

وهكذا كان افتراض التكثر ابتداء، هو المدخل المنهجي الذي حدس أمبادوقليس إمكانية انتهاجه، لإنشاء فلسفة توفيقية.

غير أنَّ المشروع الفلسفي الأمبادوقليسي لم يقتصر علىٰ تكثير المبدأ/الأرخي؛ بل جاوزه إلىٰ تجديد النظر في ما بعده، أي النظر في لحظة التكوين. حيث بدا له تفسير التكوين بآلية التكثيف والتخلخل تفسيرًا ناقصًا؛ لأنَّه يؤول إلىٰ علة فيزيائية محايثة لمادة التكوين، مما يكشف عن نقصٍ في تمثل مفهوم المبدأ الفاعل. فقام بصياغة ذلك المبدأ وفق دلالة أكثر قصدية وفاعلية، حيث قال بالمحبة والشقاق لتفسير اجتماع العناصر وافتراقها.

وهذا يؤكد تجديدية الوعي الفلسفي في هذه اللحظة، وعدم

---

(١) القول بكثرة المبدأ/الأصل بَيِّنٌ في فلسفات أمبادوقليس وأنكساغور ولوقيبوس وديموقريط.

وقوفه موقف التلقي والاحتذاء تجاه المحصول النظري السابق؛ حيث إذا كان النظر في الأصل/الأرخي بطريقة تكثيره أثمر التجديد الأمبادوقليسي والتجديد الذري مع لوقيبوس، فإنَّ النظر في المبدأ الفاعل سيثمر عند أمبادوقليس، ثم خاصة عند أنكساغور نقلة معرفية مهمة جاوزت التعليل بالفاعلية الفزيائية[1]، إلىٰ القول بوجود فاعل عاقل (نوس).

وهكذا يمكن إيجاز التجديد الأمبادوقليسي في تدشينه لعهد جديد في تطور الفكر اليوناني، انتقل به من الأحادية إلىٰ التعدد، مع الوعي بضرورة بيان العلة الفاعلة. وهو التدشين الذي يدل علىٰ جرأة واقتدار علىٰ تطوير التفلسف الملطي، والاستقلال عن واحدية برمنيد، التي لاحظنا أنَّ الدوكسوغرافيا القديمة تشير إلىٰ أن أمبادوقليس تتلمذ عليه.

إنه استقلال فكري جريء، إذ خرج أمبادوقليس عن طريقة تفكير برمنيد، مختطًا طريقًا مغايرًا في حل الإشكال الملطي/ الأيوني؛ حيث إذا كان الإيلي ذهب بنظرية وحدة الأصل إلىٰ منتهاها، فنفىٰ صيرورة الواحد إلىٰ الكثرة والتعدد؛ فإنَّ أمبادوقليس لم يستثقل هذا الفرض، بل دافع عنه جاعلًا منه الحل الحقيقي للإشكال، مع تغيير في طبيعة الأصل ذاته، بأن صار دالًا علىٰ الكثرة لا الواحد.

(١) نشير هنا بشكل خاص إلىٰ آلية أنكسيمنس، أي التكثيف والتخلخل، التي نراها تعليلًا بالفاعلية الفيزيائية.

وهذا النمط في التفكير القائم علىٰ التأصيل بالكثرة لا بالواحد، هو ما سنجده أيضًا عند الفلسفة الذرية، التي لها صلة وثيقة بأمبادوقليس، وإن لم تتماثل معه في تحديد ماهية الأصل؛ حيث وافقته علىٰ القول بكثرة الأصول المكونة للعالم، مع تغيير في ماهيتها بما يجاوز المعنىٰ الأسطقساطي إلىٰ معنىٰ جديد هو المعنىٰ الذري.

لكن جدة نمط التفكير عند أمبادوقليس، لا تعني أنها تتمظهر في مختلف مستويات نسقه كنفي؛ بل إن هذا التفكير يتمظهر في كثير من مراتب نسقه كاستيعاب. وخاصة في مسألة الأصل. حيث لم يتجاوز أمبادوقليس، في تعيينه لماهية تلك الأصول سلفه الفلسفي، بل استثمر كل منتجات الفلسفات السابقة عليه؛ فأخذ بـ«ماء» طاليس، و«هواء» أنكسيمنس، و«نار» هيراقليط، ثم أضاف إليها مبدأ التراب. غير أنَّ هذه الاستمدادات لم تجعله تلفيقيًا؛ بل لقد لاحظنا كيف صهر النتاج الفلسفي السابق في صيغة نظرية متكاملة متناسقة.

ولكن بدءا من أفلاطون وأرسطو، حتىٰ «محاضرات» هيغل، نلحظ حرصا علىٰ استنزال قيمة أمبادوقليس من مقام التفلسف، ونفي فرادة وأصالة عطائه الفكري. وهو ما يجد مصداقه في الوسومات والاتهامات الفجة التي ألصقت بفيلسوف أكراغاس من قِبَلِ فلاسفة الإسكندرية، ومن نهج نهجهم في تأريخ فكر أمبادوقليس؛ حتىٰ صار مجرد سارق أفكار فيثاغور عند طيمي،

ونيانث، وألسيداماس . . . ، أو تابع لبرمنيد حسب ثيوفراسطوس، أو مقلد لأنكساغور، وأنكسيمندر حسب هيرميب، وديودور!

وحتىٰ في لحظتنا المعاصرة؛ فإنه إذا استثنينا مشروع جون بولاك، وبعض المقالات والبحوث المنشورة هنا وهناك، يصح أن نقول إنَّ فلسفة أمبادوقليس لا تزال تقرأ كنظرية تلفيقية ضامرة القيمة مَهْزُولَةِ الأثر.

بل عندما يذكر فيلسوف أكراغاس، نلحظ إسهالا في المداد في شأن الطُّرف المحكية عن سيرته، وخاصة مسألة انتحاره في لَهيب البركان. حيث قيل الكثير في تحليل حدث ارتمائه في فوهة «إتنا»، وفي ذلك الحذاء الذي خلفه وراءه بعد فنائه في اللَّظَىٰ.

وقد أكثر النُّظار من التركيز علىٰ دلالة الموت الأمبادوقليسي، لكن قَلَّمَا تمت دراسة ما خلفه من أفكار ومن تأثير، حتىٰ كأنه ما ترك سوىٰ فردة حذاء!

غير أننا نرىٰ رمزية الحذاء، دالة بحد ذاتها علىٰ وجوب الانتباه إلىٰ الأثر الفلسفي، إذ لعل في رمزية ذلك «الصندل» الذي بقي من أمبادوقليس علىٰ فوهة إتنا، دلالة علىٰ أنه رغم ما قيل في نقده والتقليل من قيمته، فإن الألوف من المفكرين وعلماء الطبيعة ساروا في حذائه مدة قرون متطاولة.

أجل، إن نظرية الأسطقساط الأربعة، هي ذات ما سيأخذ به أرسطو في تفسير الـ«فيزيس»، وهي العناصر ذاتها التي ستتناقل في مختلف لحظات التطور المعرفي؛ فتصير أداة تحليلية في الطب كما

في الكيمياء، ولن يبدأ التحرر من «حذاء» أمبادوقلبس، إلا بعد التطور العلمي في بداية العصر الحديث، بمعاودة التفكير في بنية المادة من مدخل ذري.

الباب الثاني

أنكساغور

«جاء رجل وقال بأنَّ في الطبيعة، كما في الحيوانات، عقلًا هو علة ترتيب الكون ونظامه. هذا الرجل يبدو أنَّه كان الوحيد الذي احتفظ بعقله في وسط من المجانين الذين سبقوه».

أرسطو متحدثًا عن أنكساغور في متن «**الميتافيزيقا**».

تقديم

... ثم جاء «الـ«نوس» (νους)!

ولكن خاب أمل سقراط!

كذا يمكن أن أختزل جوهر الإسهام الفلسفي لأنكساغور، وكذا أيضًا يمكن أن أوجز ردَّ فعل الفلسفة الأفلاطونية تجاه هذا الإبداع المعرفي الذي تفرد به فيلسوف كلازومينيا. الذي يحق أن نصفه بأنَّه أحد أهم الإبداعات التي نظمت وأسست حركة الوعي الفلسفي علىٰ امتداد التاريخ اللاحق.

لكنْ ما الذي يمنح مفهوم الـ«نوس» تلك المكانة الاستثنائية؟

وما نوع الضرورة التاريخية التي استوجبت مجيئه؟

ولماذا استهجن سقراط فكرة الـ«نوس» بعد لحظة إعجاب وانبهار بها؟

علىٰ المستوىٰ الكوسمولوجي انتهت حركة الفكر إلىٰ أنكساغور، محملة بمجموعة من الإشكالات والأجوبة؛ إذ كان تحت نظره جواب المدرسة الإيلية، التي قالت بثبات الوجود وواحديته، مع نفي اللاوجود، والحركة، والتعدد، والتغير. وقد

أدرك أنكساغور أنَّ الجواب الإيلي أثمر من الإشكالات أكثر مما أثمر من أجوبة وحلول. وخاصة في إنكاره للكثرة والحركة. ونزعم أنَّه كان علىٰ اطلاع علىٰ ردود الفعل النقدية التي واجهت الإيليين؛ إذ يبدو مدركًا لطبيعة الرد الأمبادوقليسي، الذي نقد الواحدية الإيلية، بنظرية جديدة في تحديد الـ«أرخي» تقوم علىٰ أربعة أسقطساط، والاعتراف بوجود الحركة، رغم أنَّه -أي أمبادوقليس- أخذ بالأطروحة الإيلية النافية لوجود الفراغ. كما يبدو أنكساغور مدركًا للجدل الإيلي، الذي خاضه زينون ضد النقود التي وجهت إلىٰ الفلسفة الإيلية. كما نزعم أنَّه كان علىٰ اطلاع علىٰ آخر ما استجد في واقع الفكر اليوناني وقتئذ، أي فلسفة لوقيبوس، التي كانت خطوة جذرية في تجاوزها للفكر الإيلي؛ حيث قالت بوجود اللاوجود (الفراغ)، الذي قدمته كشرط أنطولوجي لانوجاد حركة الذرات.

وبالنظر إلىٰ مجموع تيارات الفكر التي انتهت إلىٰ زمن أنكساغور يتبيَّن أنَّ الوعي الإغريقي كان موزعًا علىٰ رؤيتين إلىٰ العالم؛ رؤية تنظر إلىٰ الوجود بوصفه صيرورة وتعددًا، والثانية تراه ثباتًا ووحدة. وكان لا بدَّ لأي ممارسة فكرية تستجد في الواقع اليوناني، من أن تحدد موقفها بالتموضع إزاء تينك الرؤيتين، بجواب فلسفي ناقد لإحداهما و«تابع» للأخرىٰ، أو متجاوز لهما معًا.

في هذا المناخ الفكري تقدم أنكساغور ناظرًا في الإشكالية الفلسفية المتداولة، باحثًا عن مخرجٍ جديد يؤدي إلىٰ معالجة معرفية جديدة. وقد نظر في واقعه الفكري فوجد أنَّ المشروعين الفلسفيين «الجديدين» في مقاربة الإشكال الفلسفي الكوسمولوجي؛ أي مشروعي أمبادوقليس، ولوقيبوس، اتفقا علىٰ **«أخذ المنطلق البرمنيدي»**، أي **«استحالة الكون والفساد»**[1]؛ الذي يفيد بأنَّ الوجود لم يصدر عن عدم ولن يصير إلىٰ عدم. كما لاحظ أنَّ أمبادوقليس ولوقيبوس انتهيا إلىٰ موقف متقارب في تأسيس نظرية الـ(«أرخي»)، وهو افتراض وجود **«عناصر أولية يتم بها تفسير جميع الأشياء عن طريق القول باجتماع تلك العناصر وانفصالها»**[2]، مع اتفاقهما في القول بأنَّ تلك العناصر الأولية مختلفة[3]، لكن مع فارق وهو أنَّ أمبادوقليس اختصر تلك العناصر في أربعة، بينما قال لوقيبوس بأنها ذرات بعدد لانهائي.

وانغراس أنكساغور في الأرضية الفكرية لزمنه، بَيِّنٌ من المفاهيم والقواعد المنهجية التي توسلها في النظر؛ حيث اتخذ المنطلق ذاته الذي أرسته الفلسفة الإيلية، فقال هو أيضًا بأنَّ الوجود لا يصدر عن اللاوجود، ولا يصير إلىٰ لا وجود. كما اعتمد في بناء نظرية الـ«أرخي» علىٰ تكثير العناصر الأولية للوجود، مثلما فعل

---

(١) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, ibid, p330.

(٢) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, ibidem.

(٣) الاختلاف في ذرات لوقيبوس وديموقريط يكمن في الشكل فقط.

معاصروه، ولكن بدل أن يعينها في الأسطقساط الأربعة، أو يسميها «ذرات»، سماها «بذورًا».

لكن إذا كان فيلسوف كلازومين قد اتفق في هذا مع زمنه الفلسفي؛ فإنَّ له خصوصية انفرد بها؛ حيث تصور تلك البذور في حالتها البدئية الأولىٰ المتسمة بالاختلاط والامتزاج، في حاجة إلىٰ فاعل لكي يحدث الفصل والتكوين؛ وفي هذا كان مختلفًا مع أمبادوقليس ولوقيبوس؛ حيث عيَّن مبدأ عقليًا للحركة.

أجل إنَّ مبدأ العلة الفاعلة لم يغب عن مشروع أمبادوقليس، بل لقد كان حريصًا علىٰ بيانه في تفسيره لحركة نشأة الكوسموس؛ حيث سمىٰ تلك العلة بـ«المحبة» و«الشقاق»، مرجعًا للأولىٰ فعل الوصل وللثانية فعل الفصل. لكن يبدو أنَّ أنكساغور نظر في المبدأ الأمبادوقليسي فرآه يقوم علىٰ معنيين وجدانيين؛ فبحث عن فاعلية أخرىٰ مغايرة.

وإذا كان لوقيبوس فسَّر الحركة بفعل ذاتي من الذرات «لا بسبب خارجي» مبلورًا بذلك «تفسيرًا ميكانيكيًا»؛ فإنَّ أنكساغور رفض هذا التعليل الآلي القائم علىٰ الضرورة المادية، مقدمًا بديلًا مغايرًا هو مبدأ ميتافزيقي مجرد سماه بالـ«نوس»، فأعلن بذلك بداية جديدة للفلسفة، تحقَّق فيها تمايز واضح بين المادة والعقل.

كذا كانت وضعية البحث الفلسفي في زمن أنكساغور، وذلك هو المناخ الذي تحققت فيه جيئة النوس. ولعلي لن أبالغ إذا قلت إنني أستغرب تأخر ظهوره في تاريخ الفكر الإغريقي! إذ راكم هذا

الفكر قبل النصف الثاني من القرن الخامس (ق م)، تجارب نظرية ثرية تجعل الانتقال إلىٰ عقلنة الظاهرة الوجودية بمبدأ العقل الفاعل في تشكيل الكون وانتظامه، انتقالا ضروريا. خاصة وأنَّ الفلسفة الفيثاغورية كانت قد أحدثت نقلة بابتداعها لمفهوم الكوسموس الدال علىٰ أنَّ الكون منظم، وأن ثمة قانونًا رياضيًا محايثًا له.

لكننا إذ نقول ذلك، نؤكد أيضًا أنَّ ابتداع الـ«نوس» مع أنكساغور لا يعني أنَّه لم يكن ثمة تداول لمعناه من قبل؛ بل نرىٰ أنَّ زمن فيلسوف كلازومين يؤشر علىٰ لحظة الإبداع المفهومي، الذي حوَّل الدلالة من معنىٰ منبث في نصٍّ أو عبارة، إلىٰ كثافة مفهومية قابلة للاستدعاء والاستعمال بسهولة. كما نقصد، من جهة ثانية، أنَّ تكثيف الفكرة في هذا الجسيم المفهومي سمح بتركيز الوعي عليه، وتطويره لاحقًا.

وفي هذا تكمن قيمة أنكساغور وريادته في سياق تطور الفكر الفلسفي.

تلك كانت جيئة النوس والمناخ الفكري الذي أحاط به؛ أما عن دلالة خيبة سقراط منه، فهي مدخل لإدراك كيفية تلقي الـ«نوس» عند لحظة ظهوره. إذ إنَّ إدخال هذا المفهوم الجديد إلىٰ الساحة الفكرية لم يمر دون مناقدة؛ بل إنَّ الفلسفات التي لحقت بزمن قليل لحظة ابتداعه خَصَّتْهُ بنقد صريح. غير أنَّ اللافت في النقد هو أنَّه لم يكن نفيًا للـ«نوس» أو تقليلًا من قيمته بل توكيدًا لها؛ حيث لم تكن المؤاخذة علىٰ حضور النوس، بل علىٰ محدودية ذلك

الحضور. ومن ثمَّ؛ كانت الأطروحة الناقدة مطالبة بمزيد توسيع دور النوس وتعظيم وظيفته، مما يؤكد قيمته واشتداد الحاجة النظرية إليه.

وآية ذلك أنَّه إذا راجعنا القراءة الأفلاطونية والأرسطية، سنلحظ نقدًا لمحدودية الدور المعطىٰ للـ«نوس»، وخاصة في الجانب الكوسمولوجي من فلسفة أنكساغور. كما أنَّ تلك المحدودية تنكشف في مستوىٰ آخر هو المستوىٰ المعرفي من قبل تلميذ أرسطو؛ ثيوفراسطوس.

وهكذا تلتقي مختلف تلك الفلسفات التي جاءت بعد أنكساغور علىٰ القول بأنَّ هذا الأخير لم يستعمل مفهومه في مستويات معماره الفلسفي.

وهنا يصح أن نتساءل:

ألا تدعونا هذه النقود التي تتالت بعد أنكساغور إلىٰ معاودة النظر في ما قلناه في هذا التمهيد؛ فنقلِّل من عبارات التقريظ التي خلعناها علىٰ فيلسوف الـ«نوس»؟ أم ينبغي تأويل مكانة ذلك المفهوم في النسق الأنكساغوري بغير التأويل الذي انساق إليه أفلاطون وأرسطو؟

إنَّ الفرضية التي ندفع بها هنا هي أنَّ الفلسفة الأفلاطونية كانت تبحث عن نفسها في متن أنكساغور، وأنَّ الخيبة التي انتابتها ليست ناتجة،كما يزعم أفلاطون، عن محدودية أوعطالة الإجراء الوظيفي للـ«نوس» في الفلسفة الأنكساغورية؛ بل نراها ناتجة

بالضبط بسبب الصورة المسبقة التي كانت في ذهن سقراط/ أفلاطون، وهي الصورة التي كانت السقراطية تبتغي أن تجدها بكامل ملامحها في النسق الأنكساغوري، وَلَمَّا لم تجدها كما أرادت أصيبت بخيبة الأمل.

لكن بالنظر إلىٰ هذا الجدل النقدي يتبيَّن أنَّ الأسَّ المفهومي الأكبر والأهم لفلسفة أنكساغور تحيط به إشكالات يعتاص حلها بسهولة. وهي الإشكالات التي لا بدَّ أن نخصص لها في مبحثنا هذا مساحة مهمة من أجل تلمس عناصر تأسيس دلالة المفهوم.

هذا علىٰ مستوىٰ معنىٰ الـ«نوس»، وإشكالية محدودية أجرأته؛ أما إذا انتقلنا إلىٰ ناتج الأجرأة، أي فعله علىٰ المستوىٰ الكوسمولوجي؛ فثمة إشكال آخر لا يقل تعقيدًا، يخص التباس معنىٰ الفصل الذي جرىٰ في الخليط البدئي. حيث يقدِّم أنكساغور في الشذرة الثالثة عشرة[١] نشأة الكوسموس من المادة الأولية المختلطة، كحاصل فعل للـ«نوس»، الذي أحدث الفصل في ذلك الخليط. لكن عندما نتأمل مبتدأ الشذرة الثانية عشرة، ونضيف إليها الوارد في الشذرة السادسة ينكشف لنا أنَّ فعل الفصل لم يحقق الفصل، بل يمكن أن نذهب إلىٰ حدِّ الاستنتاج بأنَّه من المستحيل أنطولوجيًا تحقيق الفصل؛ إذ لا كينونة نقية من الأخلاط إلا الـ«نوس»؛ حيث تقول بداية الشذرة (ب١٢) بأنَّ «في الأشياء جزءًا

(١) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 300.31-301.1.

من كل شيء» وأنَّ الوحيد الذي «لا يمتزج بأي شيء» هو النوس فقط. وتقول الشذرة (ب٦): «**لا شيء يمكن أن يكون مفصولًا أو يصير مستقلًا، ولكن جميع الأشياء، كما في البداية، لا تزال مجتمعة معًا الآن**»(١). أي إنَّ الحالة الوجودية الحالية، أي حالة الكوسموس الناتجة عن فعل الفصل، ليست حالة فصل؛ بل لازال كل شيء محايثًا بمقدار من كل شيء!

ألا يتعارض هذا التصور مع منطوق الشذرة الثالثة عشرة، الذي يفيد بأنَّ نشأة العالم لم تكن ممكنة إلا بعد إنجاز الفصل؟

فكيف نوفق بين هذين الموقفين «المتناقضين»؟

أما إذا انتقلنا من لحظة الفصل إلىٰ ما بعدها أي لحظة استواء الكون؛ فإننا ندلف إلىٰ تلافيف المبحث الكوسمولوجي، الذي نراه أكثر تعقيدًا وغموضًا. ولذا؛ لا نرىٰ افتعالًا أو مبالغة في موقف المؤرخ ل. روبان L. Robin الذي ذهب إلىٰ حدِّ «**اليأس من إمكان حل مسألة كوسمولوجيا الكلازوميني**»(٢).

كما تختلف تأويلات الكوسمولوجيا الأنكساغورية، اختلافًا بيّنًا حول ما إذا كان أنكساغور قد قال بوجود عالم واحد أم قال بعوالم متعددة؟ وإذا قال بتعددها، فهل عَدَدُ تلك العوالم محدود أم لانهائي؟

---

(١) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 164.26-165.1.

(٢) Charles Mugler ،Le problème d'Anaxagore, In: Revue des Études Grecques, tome 69, fascicule 326-328, Juillet-décembre 1956. p314.

واللافت للنظر أنَّ كل تلك الأجوبة المفترضة المضمنة في استفهامنا، هي رغم تعارضها لها في المتن الأنكساغوري ما يغذيها ويسندها! حيث إنَّ الشذرة الرابعة (ب٤) يمكن أن تُفهم بأنها تقول بوجود عوالم متعددة، بينما الشذرة الثامنة (ب٨) بمكن أن تفهم بكونها دالة علىٰ وجود عالم واحد!

ونرىٰ أنَّ هذا التناقض الظاهر في منطوقات المتن الأنكساغوري، هو ما يفسر اختلاف مواقف متأولي وشراح كوسمولوجيته؛ إذ بينما يذهب بول طانيري[١]، وكورنفورد[٢] إلىٰ تقديم أنكساغور بوصفه القائل بوجود عالم واحد؛ يذهب ج. برنت[٣] وس. فريمان C. Freeman[٤] إلىٰ أنَّه يعتقد بوجود عوالم متعددة[٥]؟!

ثم إذا نظرنا إلىٰ العالم من مدخل زمانيته (هل هو خالد أم فان؟)؛ سنلقىٰ أيضًا اختلافًا جوهريًا في فهم موقف أنكساغور

---

(١) Paul Tannery, Pour l'histoire de la science hellène, Felix Alcan, 1887, p281.

(٢) F.M.Cornford, Anaxagoras' theory of matter, The Classical Quarterly, XXIV, 193o. p23.

(٣) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p312.

(٤) C. Freeman, The pre-socratic philosophers, Oxford 1949, p274.

(٥) توسع شارل موغلر في بيان اختلاف تأويلات الشراح لكوسمولوجيا أنكساغور؛ فلينظر في:

Charles Mugler, Le problème d'Anaxagore, ibid, pp 314-376.

منذ القدم، إذ ذهب أرسطو إلىٰ القول بأنَّ أنكساغور اعتقد بأنَّ العالم خالد، بينما ينسب له الدوكسوغرافي أيتيوس القول بفنائه!

وقد استمر هذا الاختلاف القديم يوزع الشراح والمتأولين حتىٰ لحظتنا المعاصرة؛ حيث نجد بول طانيري وفريمان وكورنفورد يذهبون مذهب أرسطو، بينما يرفض زافيروبولو الرأي القائل بفناء العالم الأنكساغوري.

فأي الرأيين أولىٰ بالأخذ؟

ذاك علىٰ مستوىٰ دلالة الـ«نوس» ونتاج فعله (أي العالم)؛ أما إذا انتقلنا إلىٰ مسألة المعرفة، فنلقىٰ ثيوفراسطوس يقدِّم أنكساغور بوصفه القائل بأنَّ فعل المعرفة يتحقق بالمخالفة لا بالمشابهة، أي إنَّه مغاير لأمبادوقليس. غير أنَّ هذه النظرية تطرح إشكالًا عصيًّا، إذا وصلناها بطبيعة النوس، التي يصفها أنكساغور بأنها طبيعة نقية خالصة. ووجه الإشكال في نظرنا هو:

كيف يتحقق للنوس (العقل) القدرة علىٰ الإدراك وهو خال من أي مكونات مختلفة تسمح بانطباقها علىٰ موضوعات الكون لتتحقق معرفتها؟

ألا يقول أنكساغور[1] بأنَّنا ندرك الحرارة بالبرودة، وندرك المر بالحلو؟

فكيف يستطيع النوس إقامة علاقة إدراكية وهو مبرأ من

---

(1) Theophrastus. de sens. 28.

الاتصاف بتلك المواصفات التي تمكنه من التفاعل الاختلافي مع موضوعات الإدراك؟

لبحث هذه السؤالات الإشكالية وغيرها؛ نبدأ علىٰ هدي منهجنا الذي انتهجناه في سابق أبحاثنا، أي التمهيد بهوامش حول السيرة، مع الحرص علىٰ استعلام الجوانب التي قد تفيدنا في بيان التكوين والتتلمذ، لننتقل إلىٰ تعيين المادة الشذرية، ثم ننتقل منها إلىٰ بسط القول في نسقه الفلسفي مع الحرص علىٰ محاولة إيضاح أبعاده الإشكالية وبلورة موقف من التأويلات المتداولة، بما يسمح بتأسيس فهم نزعم أنَّه أقرب إلىٰ خصوصية الفكر الأنكساغوري وزمنه الثقافي.

الفصل الأول

في السيرة والنتاج

- ١ -

هوامش على سيرة انكساغور

«اتفق» في المتن السِّيري الدوكسوغرافي علىٰ توطين أنكساغور بمدينة كلازومين، مع اختلاف في تعيين نسبه هل هو ابن إيجيسيبول Hégésibule أو أوبول Eubule[(١)]. وبصرف النظر عن هذا الاختلاف، الذي ليس بذي قيمة؛ فإنَّ المصادر السِّيرية القديمة اتفقتِ علىٰ أنَّه كان من عائلة غنية، وأنَّه تنازل عن ثروته، حسب ما نقرأ عند ديوجين اللايرسي[(٢)]، وهي الفكرة التي تجد سندها بالوارد عند أرسطو في متن «**الأخلاق إلىٰ نيقوماخوس**»؛ حيث يتحدث المعلم الأول عن أنكساغور بأنَّه «لم ينظر إلىٰ الغنىٰ كشرط ضروري للسعادة»[(٣)]. كما تجد سندها في ما قبل أرسطو، في محاورة «**هيبياس الكبير**»[(٤)]؛ حيث يجمع أفلاطون أنكساغور وديموقريط في كونهما تخليا عن الإرث الذي تحصلاه، ترفعًا عن

---

(١) Diogène Laërce. II, 6-15.

(٢) Diogène Laërce. II, 6-15.

(٣) Aristote, Ethique à Nicomaque, X, 9; p. 1179a 13.

(٤) Platon. Hippias majeur. 283a

ماديات العيش واستهجانًا للرفاه.

أما عن توقيت ميلاده فيشير اللايرسي[1] -استنادًا علىٰ أبولودوروس- إلىٰ أنَّه ولد في الأولمبياد السبعين، أي حوالي ٥٠٠ق.م، ومات في العام الأول من الأولمبياد الثامنة والثمانين، أي سنة ٤٢٨ق.م، عن عمر يناهز الثانية والسبعين.

ولا نجد في المراجع السِّيرية القديمة إيضاحًا عن تكوينه المعرفي؛ بل كل ما نلقاه هو أنَّه تتلمذ علىٰ أنكسيمنس. وهذا القول بعلاقة التلمذة وارد عند جمع من كبار الدوكسوغرافيين وكُتَّاب السِّير، أذكر منهم ديوجين اللايرسي، وسترابون، وسمبليقيوس، وهيبوليت، وشيشرون. ومن المعلوم أنَّ توقيت ميلاد ووفاة أنكسيمنس أمر مختلف في تقديره؛ مما سوغ شك بعض المؤرخين في علاقة التلمذة هذه.

ولعل اتفاق كل ذلك الجمع من الدوكسوغرافيين علىٰ القول بأنَّ أنكساغور تتلمذ علىٰ أنكسيمنس هو، كما قال جون برنت، راجع إلىٰ تلك العبارة التي سطرها ثيوفراسطوس في حديثه عن أنكساغور بوصفه «**كان شريكًا لأنكسيمنس**»؛ إذ ربما فهم هؤلاء من ذلك المقول دلالة التلمذة، بينما قد يفيد فقط معنىٰ الاستمرارية الفكرية لفلسفة الملطي. إذ بالفعل نجد في فلسفة أنكساغور مقدارًا من تلك الرؤية الكوسمولوجية التي قدَّمها أنكسيمنس.

---

(١) Diogène Laërce. II, 6-15.

وفي سياق الحديث عن تكوينه الفكري، يذهب أميان Amien وثيودوري Théodoret، إلىٰ أنَّ أنكساغور رحل إلىٰ مصر حيث تلقىٰ العلم. وهي رحلة ليس لدينا عنها أي معطيات لتوثيقها. كما يذهب فلافيوس جوزيف[1] إلىٰ القول بالتأثير العبري في تصوره الفلسفي.

كما نجد في المتن الأرسطي إشارة إلىٰ أنَّ هيرموتيم كان أسبق من أنكساغور إلىٰ ابتداع فكرة الـ«نوس». وغالب الظن أنَّ هذه الإشارة هي التي جعلت جون فيلوبونوس يقول بأنَّ أنكساغور تتلمذ علىٰ هيرموتيم، غير أنَّ قوله هذا لا نراه موثوقًا، كما أنَّ أرسطو لم يصرح بالتلمذة؛ بل قال فقط بسبق هيرموتيم إلىٰ ابتداع فكرة الـ«نوس». ثم بعد هذا وذاك ليس في المتن الأرسطي، ولا في النصوص الفلسفية والدوكسوغرافية القديمة، أي معلومات تسمح بتعيين الفترة التي عاش فيها هيرموتيم.

وعليه؛ فإنَّ النصوص السِّيرية يثوي فيها فراغ كبير حول مسألة تعليم أنكساغور وتكوينه الفكري. وما يتداول فيها من معلومات يستحق أن يوسم بوصفين اثنين؛ هما الندرة وقلة الوثاقة.

لكن حركة انتقال أنكساغور من أيونيا إلىٰ أثينا تسمح لنا بأن نفترض أنَّه تنقَّل في الجزر اليونانية؛ فتعرف خلال انتقاله ذاك علىٰ

---

(١) انظر هامش رقم ٢، عند:

Eduard Zeller. A History of Greek Philosophy, ibid. p326.

الأطاريح الفلسفية، التي كانت متداولة وخاصة أطروحات الإيليين والفيثاغوريين، وفلسفة أمبادوقليس.

أما عن تلامذته؛ فيمكن القول بوثوق بأنَّ بركليز تتلمذ عليه. وعند سترابون[١] قيل بأنَّه تتلمذ عليه الفيزيائي أرخيسيلاس Archésilas، والشاعر أوريبيد Euripide. كما تضيف بعض كتب السِّير ميطرودور Métrodore؛ بل قيل أيضا بأنَّ توكيدد Thucydide تابع بعض دروسه.

وعند أوسيب نقرأ أنَّ أرخيلاوس Archélaos خلف أنكساغور علىٰ المدرسة في لامبساك[٢]؛ وهي رواية شك فيها بعض المؤرخين[٣] -بدعوىٰ أنَّ سنَّ أرخيلاوس لم يكن يسمح وقتئذ بأن يقود مدرسة. بيد أنَّ المعنىٰ يمكن أن ينصرف إلىٰ وجود تأثير فكري لأنكساغور في مدينة لامبساك، استمر مع تلميذه أرخيلاوس.

وعند كليمون الإسكندري[٤] وصف لتعاقب الفلاسفة يفيد بأنَّ أنكساغور نقل التعليم الفلسفي من أيونيا إلىٰ أثينا، وأنَّ خلفه فيها كان هو أرخيلاوس أستاذ سقراط.

---

(١) Strabon. Géographie, XIV; p. 645.

(٢) Eusèbe. Préparation évangélique. X, 14, 13.

(٣) من هؤلاء المؤرخين الذين شككوا في قيادة أرخيلاوس لمدرسة لامبساك: المؤرخ الألماني زيلر، انظر هامش رقم ١ في:

Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, ibid. p329.

(٤) Clément d'Alexandrie, Stromates. I, 63.

وإذا كان من الثابت أنَّ أنكساغور زار أثينا وأقام فيها؛ فإنَّ هذا لا ينبغي أن يجعلنا نقبل قول ديميطريوس de Phalère Démétrius الذي يفيد بأنَّ أنكساغور «بدأ في دراسة الفلسفة في أثينا وهو في سن العشرين»[1]؛ لأنَّه ليس لهذا القول أي وثاقة؛ بل الاحتمال الأرجح أنَّ أنكساغور حصل تكوينًا معرفيًا، وبدأ في التفلسف قبل وصوله إلىٰ أثينا واستقراره فيها. كما أنَّ القول بأنَّه كان في سن العشرين عند وصوله، أمر مشكوك فيه؛ لذا نأخذ بالوارد عند ديوجين اللايرسي استنادًا علىٰ أبولودوروس، أعني تلك المؤشرات الزمنية التي يستفاد منها أنَّ أنكساغور وصل إلىٰ أثينا وهو في سنِّ الأربعين عامًا تقريبًا؛ حيث إنَّ هذا توقيت يتطابق مع مؤشرات أخرىٰ، تفيد بأنَّه دخل أثينا حوالي عام **٤٦٣** أو **٤٦٢**ق.م. وعليه؛ إذا أخذنا بهذا، وأضفناه إلىٰ القول بأنَّ مدة مقامه بأثينا ثلاثين عامًا؛ فمعنىٰ ذلك أنَّ نفيه إلىٰ لامبساك حصل وهو قد جاوز الستين. والحال أنَّ هذا مقارب لشواهد أخرىٰ تفيد بأنَّه في لحظة المحاكمة كان متقدمًا في السن، وهي الشواهد التي تتناغم مع القول بأنَّه مات في سنِّ الثانية والسبعين، في لامبساك بعد فترة وجيزة من عودته منفيًا من أثينا بعد المحاكمة.

وقد كانت أثينا وقت وصول أنكساغور «في طور التحول لتصبح المركز السياسي للعالم الهيليني. ولكنها لم تكن قد أنجبت أي رجل علم؛ بل أكثر من ذلك كان المزاج العام مضادًا لأي

---

(1) Diogène Laërce. II, 6-15.

حرية في البحث في أي مجال من المجالات»[١].

أجل، من الخطأ الظن بأنَّ أثينا زمن الديموقراطية[٢] كانت حضنًا مساعدًا علىٰ نشاط الفكر الفلسفي واحتمال الاختلاف الفكري. وحالة أنكساغور ذاتها مثال ناطق بضيق النظام الديموقراطي الأثيني من مخالفيه.

لقد حظي أنكساغور في أثينا برعاية خاصة، وقد تتلمذ عليه جمع من نخبة التلامذة؛ إذ كان منهم من صار لاحقًا ذا نفوذ سياسي، وأعني بشكل خاص بركليز[٣]، تلك الشخصية السياسية التي كان لها ميل كبير نحو الثقافة الفنية والفلسفية. ويذهب بعض المؤرخين إلىٰ أنَّ بركليز أراد أن يدخل إلىٰ أثينا تلك الروح الأيونية[٤].

---

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p294.

(٢) نميز هنا بين الفئات الحاكمة زمن الديموقراطية الأثينية، وبين الديموقراطية ذاتها كنظام؛ حيث نعتقد أن هذه كان لها دورٌ في ترقية حس الجدل والاستدلال، ومن ثم كان لها دورها المقدر في حفز الفكر الفلسفي، بينما الفئات التي كانت تحكم،كان لها خلاف فكري مع المستجد الفلسفي.وهو ما يفسر أيضا أن غالبية الفلاسفة اليونان كانوا معارضين للحكم الديموقراطي.

(٣) رواية تتلمذ بركليز علىٰ أنكساغور واردة في أكثر من مرجع فلسفي ودوكسوغرافي، نجدها عند أفلاطون:

Platon, Phèdre269e.

وعند إيزوقراط:

A XV.Isocrate, Sur l'échange, 235.

(٤) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, pp294-295.

ورغم أنَّ أنكساغور لم يكن له انشغال سياسي مباشر، حيث يشير ديوجين اللايرسي إلىٰ أنَّه كان يحب أن يقول بأنَّ السماء هي وطنه، وأنَّ تأمل النجوم هو هَمُّهُ؛ فإنَّ ارتباطه ببركليز سيجر عليه نقمة خصومه السياسيين. والطريف أنَّ تجاهله لشؤون سياسة الأرض والاهتمام بشؤون السماء، لم يكن كافيًا لأن يحفظ نفسه من نقمة الخصوم؛ بل استعمل هؤلاء محصول تأمله في السماء مادة لبناء اتهامه بإنكار آلهة المدينة! إذ «في منتصف القرن بدأ أعداء بركليز بسلسلة من التهجمات غير المباشرة عليه، حيث بدأوا فيها بأصدقائه. وقد كان فيدياس Pheidias أولهم. ثم جاء الدور علىٰ أنكساغور»[1]؛ حيث حكمت عليه المحكمة الأثينية بالإعدام، ولولا تدخل صديقه بركليز، لكانت أثينا قد بَكَّرَتْ بارتكاب ذلك الجرم الذي سترتكبه لاحقًا في حق سقراط.

أما عن «جريمة» أنكساغور؛ فيبدو أنَّ أصل الخلاف كان سياسيًا، ولكن كأيِّ عراك سياسي مفتوح علىٰ استعمال مختلف الأدوات، استعملت ضد أنكساغور أداة الدين؛ حيث اتهم بالهرطقة. وتختلف الكتب الفلسفية القديمة في تعيين التهمة بالضبط؛ فعند ديودور الصقلي[2] نقرأ بأنَّ أنكساغور اتهم باحتقار الآلهة. وحسب أفلاطون كان في صك اتهام المحكمة ضد أنكساغور إشارة إلىٰ أنَّه كان يُعَلِّمُ أنَّ الشمس مجرد حجر ملتهب.

---

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p296.

(٢) Diodore de Sicile,Bibliothèque historique, XII, 39.

وعند فلافيوس[١] نقرأ بأنَّ أنكساغور صدم الأثينيين بقوله إنَّ الشمس حجر ملتهب، بينما كانوا يعتقدونها إلهًا!

أما كيف توصل أنكساغور إلىٰ أن ينزع عن أجسام السماء صفة الألوهية، جاعلًا منها مجرد كتل صخرية وترابية؛ فنجد تفسير ذلك في بعض النصوص الدوكسوغرافية القديمة، التي تزعم بأنَّه تنبأ في السنة الثانية من الأولمبياد الثامنة والسبعين بسقوط حجرٍ من الشمس! وقيل بأنَّ ذلك ما حصل في واضحة النهار في ثراسيا Thrace قرب أيجوس بوطاموس Aegos-Potamos[٢]. ويضيف بلين Pline بأنَّ تلك الصخرة لا تزال معروضة في ثراسيا، وأنها بلونٍ داكن يدل علىٰ الاحتراق. وباستبعادنا فكرة إمكان التنبؤ، يتبقىٰ لنا ما تشير إليه تلك النصوص وهو أنَّ أنكساغور أعلن لما اختبر الحجر الساقط من السماء، بأنَّ الشمس ليست إلهة؛ بل مجرد حجر ملتهب. وهذا ما نلقاه أيضًا عند أفلاطون، الذي يشير في محاورة «الدفاع»[٣] إلىٰ أنَّ أنكساغور كان يعتقد بأنَّ الشمس حجر،

---

(١) Josèphe Flavius, Contre Apion, II, 265.

(٢) رواية التنبؤ بسقوط الحجر واردة في أكثر من مصدر، انظرها عند بلين في:
Pline. Histoire naturelle. II, 149.

وعند فيلوسترات في:
Philostrate, A.VI, Vie d'Apollonius de Tyane, I, 2, p.3.6.

وعند أوسيب في:
Eusèbe, A.XI, Chronographie.

(٣) Platon. Apologie, 26d.

وأنَّ القمر من طبيعة ترابية مثل الأرض.

وينقل ديوجين اللايرسي[1] عن سيلينوس وسوتيون، بأنَّه لما سقط الحجر من السماء قال أنكساغور بأنَّ السماء كلها مصنوعة من الحجر. وأنَّ حركة دائرية قوية تمسكها، وأنَّ توقف تلك الحركة هو ما يجعل تلك الأحجار تَسَّاقَط. ونقلًا عن كتاب «**تتالي الفلاسفة**» لسوتيون Sotion قيل بأنَّ أنكساغور اتهم من طرف كليون Cléon بالهرطقة بسبب قوله بأنَّ الشمس كتلة حجرية، وأنَّ تلميذه بركليز هو من دافع عنه، وأنَّه حكم عليه بذعيرة مالية تقدر بخمسة طالنت، مع النفي من أثينا.

لكن ساطيروس Satyros حكىٰ في كتابه «**حيوات**» Vies بأنَّ المحاكمة كانت من طرف توكيدد Thucydide «الذي كان الخصم السياسي لبركليز»؛ وأنَّه لما أُخبر أنكساغور بالحكم عليه بالإعدام، قال تعليقًا علىٰ ذلك: «**بأنَّ الطبيعة قد سبقت أن أخبرته من قبل بأنَّه سيموت هو وقضاته**». وهو قول مقارب لقول آخر تعليقًا له علىٰ خبر موت ولديه، عندما قال: «**إنني كنت أعرف قبل أن أقدم أطفالي إلىٰ الوجود بأنهم سيموتون يومًا ما**»[2].

ويحكي هيرميب Hermippe بأنَّه لما ساقه السجان إلىٰ الإعدام، جاء بركليز وقال لخصومه: «**هل لكم مأخذ عليّ؟**» فأجابوه «**لا**»، فقال: «**إنني تلميذ أنكساغور**» وطالبهم بإطلاق

---

(١) Diogène Laërce, Vies des philosophes, II,1 1.12.

(٢) Diogène Laërce, II, 12.

سراحه؛ فأطلقوه واختار أنكساغور المنفىٰ بنفسه.

وفي رواية أخرىٰ، أوردها هيرونيم[١] Hiéronyme، قيل بأنَّ أنكساغور كان مريضًا جدًا، فعفىٰ الأثينيون عنه بسبب ذلك. وفي رواية أنَّه هرب من السجن بمساعدة بركليز.

ولما خرج من أثينا كان اتجاهه أيونيا؛ حيث استقر في لامبساك Lampsaque، حتىٰ وفاته.

أما عن موته؛ ففي سويداس[٢]نقرأ بأنَّه لما خرج من أثينا إلىٰ لامبساك أضرب عن الطعام حتىٰ الموت. كما قيل أيضًا بأنَّه قبل وفاته طلب منه حكام المدينة الإفصاح عن أمنيته الأخيرة؛ فأجاب أتمنىٰ أن تتركوا الأطفال يلعبون مرة كل عام؛ فصار ذلك عادة متبعة في لامبساك. وكتبوا علىٰ قبره: «**هنا قبر أنكساغور الذي فسَّر العالم السماوي بالطريقة الأكثر صوابًا**».

---

(١) Hiéronyme,Souvenirs divers, liv. II.

(٢) Suidas, Lexique, Anaxagore. A3.

- ٢ -

في شذرات أنكساغور

يقول كليمون الإسكندري «إنَّ أنكساغور أول من كتب كتابًا»[1]. وهذا قول غير صحيح بالتأكيد؛ إذ سبقه إلىٰ التأليف أنكسيمنس وهيراقليط وبرمنيد. غير أنَّه قد يكون مقصود كليمون أنَّ أنكساغور أول من كتب في أثينا؛ إذ إليه يرجع الفضل في إدخال الفلسفة إلىٰ تلك المدينة التي ستصير بُعَيْدَ زمنه حاضرة الفكر الإغريقي.

أما عن مكتوبات أنكساغور؛ فلا تجاوز سفرًا واحدًا؛ لأنَّه -حسب ديوجين اللايرسي- من «**الفلاسفة الذين كتبوا كتابًا واحدًا**»[2]. ويزيد ديوجين في توصيف ذلك الكتاب الوحيد، بأنَّه «**كتبه بأسلوب راقٍ**»[3]، ولم يكتبه شعرًا بل نثرًا. أما عن توصيف حجمه وموضوعاته؛ فيستفاد من محاورة «**الدفاع**» لأفلاطون أنَّه كان سفرًا ضخمًا، موزعًا علىٰ مجموعة من «الكتب».

---

(١) Clément d'Alexandrie,Stromates.I

(٢) Diogène Laërce. I, 16.

(٣) Diogène Laërce. II, 6-15.

لكن لم يتبق لنا اليوم من ذاك السفر الضخم، سوىٰ أربع وعشرين شذرة، وهو مقدار جد قليل؛ ومن ثم فالمِزق الشذرية المعدودة التي تبقت منه ينبغي أن نقاربها ونحن علىٰ وعي بأنَّ الكثير من الأفكار ضاعت بضياع بقية المتن.

ويرجع الفضل في حفظ أغلب تلك الشذرات المتبقية إلىٰ سمبليقيوس، الذي أوردها في شرحه علىٰ متني «**السماع الطبيعي**» و«**السماء**» لأرسطو. وخارج دوكسوغرافيا سمبليقيوس ليس لدينا عن أنكساغور سوىٰ بضع شذرات نستمدها من سكستوس أمبيريقوس، وبلوتارك، وجاليان، وأثيني، وسكولي. كما يمكن أن نستمد من المقطع الذي خصصه ديوجين اللايرسي لسيرة أنكساغور معطيات معرفية.

هذا هو محصول دوكسوغرافيا أنكساغور، فلنتخذ منه السند الأساسي لبناء موجز عن فلسفته.

الفصل الثاني

فلسفة أنكساغور

عند بداية القرن الخامس (ق م) كان العقل الفلسفي الإغريقي قد انتهىٰ إلىٰ إنتاج مسارين رئيسين انساق فيهما فعل تعقل الوجود:

- مسار يقول بالكثرة والتغير والحركة، وهو ما انتهجه الفكر الفلسفي الملطي/الأيوني؛ حيث لم يمنعه قوله بالمبدأ الواحد (الأصل الأسطقسي)، من الاعتراف بوجود الكثرة، وتعليل كيفية انبثاقها من الأسطقس، أو الانطلاق من واقعة الكثرة والتغير، وتعليلها بإرجاعها إلىٰ ذاك الأصل المبدئي الأول.

وفكرة الكثرة هذه نلقىٰ لها جاذبية حتىٰ عند الفلسفة الفيثاغورية، التي رغم نزوعها التجريدي، ورغم مبدئية مفهوم الواحد الرياضي في بنيتها النظرية؛ لم تنكر التعدد في الوجود.

- أما المسار الثاني؛ فيقول بالوحدة المطلقة. وهو المسار الذي سلكته الفلسفة الإيلية مع برمنيد، ثم مع زينون وميليسوس اللذين جادلا عن مشروعية الرؤية الإيلية، وخاصة بعد ظهور الفلسفة الذرية مع لوقيبوس[١] الذي انتهج المسار الأول بنحو أكثر جذرية من الفكر الأيوني في توكيد الكثرة الوجودية؛ حيث لم يكتف بتعديده إلىٰ أربعة كما فعل أمبادوقليس، بل قال بوجود عدد لا نهائي من العناصر الأولية (ذرات). كما كانت لديه الجرأة علىٰ القول بوجود الفراغ، أي ضدا علىٰ الفلسفة الإيلية النافية له.

---

(١) عاصر أنكساغور لوقيبوس وكذا ديموقريط.

ولم يكن هذان المساران مجرد خطين منفصلين عن بعضهما البعض؛ بل كانا علىٰ تواصل جدلي؛ فنشب بينهما صراع معرفي؛ جعل من اللازم علىٰ كل مفكر يدخل إلىٰ ساح المعركة، من أن يتموقع في مكان ما إزاء تلك الأجوبة، مستعيدًا الأسئلة المؤسسة له، ومقدمًا وجهة نظره في الأجوبة والأطاريح الفلسفية السائدة.

وهذا الدخول الجديد إلىٰ ساح الفكر، هو ما يتمظهر جليًّا في معاصر أنكساغور، أي أمبادوقليس؛ الذي رغم أنَّه كان أصغر سنًّا منه؛ فقد كان أبكر منه إلىٰ إعلان فلسفته، تلك التي كانت معالجة معرفية تراوحت بين ذينك المشروعين. إذ تحت تأثير الإيلية أنكر أمبادوقليس وجود الفراغ، لكنَّه لم يسلك نهجها في نفي الحركة ونفي معطيات الإدراك الحسّي؛ بل استعاض عن الواحد البرمنيدي بأسطقساط أربعة؛ فأخذ بالنزعة الأيونية القائلة بوجود أصول أسطقساطية شَكَّلت العالم بفعل جدلية الفصل والوصل.

والقول بالحركة فرض علىٰ هذا الوعي الفلسفي الجديد، الذهاب بالتفكير في اتجاه البحث عن العلة الفاعلة التي تفسرها؛ فكانت أطروحة المحبة والشقاق، التي قال بها أمبادوقليس.

وكل هذا وذاك، يؤكد قوة تلك الإشكالية المعرفية التي هيمنت علىٰ الزمن الفكري الإغريقي في القرن الخامس قبل الميلاد، مع تقارب الأدوات المستعملة في بلورة الحلول المعطاة لها.

فما موقع أنكساغور ضمن هذا الجدل الفلسفي؟

لم ير أنكساغور فكرة الوحدة المطلقة التي أعلنتها الفلسفة

الإيلية، وفكرة الكثرة والتغير التي قالت بوجودها الفلسفة الملطية والأيونية، مسارين قائمين علىٰ نقيضتين يُستلزم نفي إحداهما؛ لذا سنجده يبلور أطروحة جاوزت هذا الفاصل الجدلي، مستوعبة في بنيتها المعرفية الوحدة والكثرة معًا. أي امتزج عنده برمنيد بلوقيبوس. فالوجود البرمنيدي الواحد المطلق الذي لا يكون ولا يفنىٰ، حوَّله أنكساغور دلاليًا؛ فصار هو الـ«نوس» العاقل الأزلي الخالد. وإذا كان برمنيد أنكر التعدد والكثرة والتغير، مع اضطراره، في أثناء تفسيره للكون في القسم الثاني من قصيدته، إلىٰ الإيغال في الحديث عنهما؛ فإنَّ أنكساغور لم ينكر الوجود المادي المتغير، ولم يعده وهمًا؛ بل حقيقة وجودية تستلزم التفسير بإرجاعه إلىٰ المبدأ الأول (الـ«نوس»)، الذي هو فاعل الحركة الأنطولوجية. بيد أنَّ الحركة الأنطولوجية عند أنكساغور ليست خروجًا من العدم إلىٰ الوجود، ولا هي انتقال من الوجود إلىٰ العدم؛ بل هي فقط جدلية امتزاج وانفصال لما هو موجود.

وهكذا يتبيَّن أنَّه إذا كانت تلك الأطاريح التي ظهرت وقتئذ، قد انشغلت بكيفية تجاوز ذاك البرزخ الفاصل بين الرؤية القائلة بالكثرة والحركة، والرؤية الإيلية النافية لهما، مع تعيين ماهية العلة الفاعلة؛ فإنَّ لأنكساغور في هذه الحيثية ميزة وفرادة، حيث كانت العلة الفاعلة عنده أوضح توكيد علىٰ مبدأ العقل الفاعل الذي سماه بالـ«نوس».

- ١ -

في دلالة مفهوم النوس

يقول أنكساغور في الشذرة (ب١٢) «جميع الأشياء الأخرىٰ فيها جزء من كل شيء، أما العقل فهو لا نهائي، ويحكم نفسه بنفسه، ولا يمتزج بشيء، ولكنه يوجد وحده قائما بذاته. ذلك أنه لو لم يكن قائما بذاته، وكان ممتزجا بأي شيء آخر، لكان فيه جزء من جميع الأشياء ما دام ممتزجا بشيء آخر، إذ -كما قلت من قبل- في كل شيء جزء من شيء. ولو أن الأشياء كانت ممتزجة بالعقل لحالت بينه وبين حكم الأشياء، كما يحكم نفسه، وهو قائم بذاته. ذلك أن العقل ألطف الأشياء جميعا وأنقاها، عالم بكل شيء، عظيم القدرة. ويحكم العقل جميع الكائنات الحية كبيرها وصغيرها والعقل هو الذي حرك الحركة الكلية، فتحركت الأشياء الحركة الأولىٰ»[١].

(١) نص الترجمة العربية عن الأهواني، م س، ص١٩٤ و١٩٥.

وننوه هنا إلىٰ أن لفظ العقل الذي استعمله الأهواني في ترجمته هو مقابل لفظ «نوس» في النص الأصلي. =

ليس من المبالغة في التقدير أن نقول إنَّ مفهوم الـ«نوس» (العقل) أكبر نقلة معرفية شهدها العقل الفلسفي الإغريقي. وفي سياق بيان ذلك، يمكن أن نشير هنا إلىٰ تقريظ هيغل لفيلسوف كلازومين، في سياق حديثه عن لحظة ابتداعه للـ«نوس»؛ حيث قال: «هنا فقط يظهر شعاع من نور، حقًا لقد كان ضعيفًا في تلك اللحظة، لكنَّه أظهر أنَّ العقل اعترف به كمبدأ»[1].

وابتداع أنكساغور لمفهوم الـ«نوس»، وتنصيصه علىٰ أنَّه يحكم العالم، لحظة تحول كبرىٰ في تاريخ الفكر، تجعل منه

= أما نص الشذرة في الترجمة الإنجليزية لباطريسيا كورد، وريتشارد د.مكيران:

The other things have a share of everything, but *Nous* is unlimited and self-ruling and has been mixed with no thing, but is alone itself by itself. For if it were not by itself, but had been mixed with anything else, then it would partake of all things, if it had been mixed with anything (for there is a share of everything in everything, just as I have said before); and the things mixed together with it would thwart it, so that it would control none of the things in the way that it in fact does, being alone by itself. For it is the finest of all things and the purest, and indeed it maintains all discernment (*gnome*) about everything and has the greatest strength. And *Nous* has control over all things that have soul, both the larger and the smaller. And *Nous* controlled the whole revolution, so that it started to revolve in the beginning. First it began to revolve from a small region, but it is revolving yet more, and it will revolve still more".

B12, Simplicius, *Commentary on Aristotle's Physics* 164.24-25, 156.13-157. 4.

Curd Patricia & Richard D. McKirahan. Presocratics Reader, ibid. p104.

(١) Hegel, Le.ons sur l'histoire de la philosophie, trad. P. Garniron, tome 1, Paris, 1971, p.197.

حسب هيغل «أول فلاسفة العقل». صحيح أنَّ هذا لا يعني أنَّ أنكساغور أول من قال بالعقل كمبدأ منظم للكون؛ بل ثمة من قارب موضوع البدء الكوسمولوجي بمبدأ عقلي. وقد أسهبنا، خلال تحليلنا لتفاصيل الفلسفة الملطية والأيونية، وكذا عند دراستنا للفلسفة الفيثاغورية، في الإشارة إلىٰ البعد الثيولوجي لمفاهيم الأصل، ذلك البعد الذي رفع الـ«أرخي» إلىٰ درجة الفاعلية ومنحه صفة العلَّة المفسِّرة لتشكل الكون. لكن رغم هذا السبق؛ يصح القول إنَّ مفهوم الـ«نوس» كمبدأ له خصوصيته التي تجعل الفلسفة الأنكساغورية قمينة بالتقدير والتمييز عن غيرها؛ لأنها أول من رفعت بوضوح مبدأ العقل إلىٰ تلك الدرجة في التفسير الأنطولوجي.

وتلك نقلة دلالية مهمة في مفهوم المبدأ الأصل، بالقياس إلىٰ الموروث الفلسفي الملطي/الأيوني؛ حيث لم يعد الماء هو أصل الكون ولا النار ولا الهواء، ولا هذه الأسطقساط مجتمعة مع إضافة التراب، علىٰ نحو ما استوت به تلك الأصول الأربعة في فلسفة أمبادوقليس؛ بل إنَّ المبدأ الفاعل في تكوين الكون هو قوة عاقلة (الـ«نوس»).

لكن علىٰ مستوىٰ الدال ذاته، أي لفظ الـ«نوس»، يمكن الاعتراض علىٰ القول بريادة فيلسوف كلازومين في إبداعه، بما ورد عند أرسطو في متن الميتافيزيقا[١] الذي قال بأنَّ هيرموتيم

(١) Aristote, Métaphysique, I, 3, 984 b18-21.

Hermotime كان أسبق من أنكساغور إلىٰ استعمال اللفظ. غير أنَّ أرسطو لا يسهب في الحديث عن هيرموتيم هذا، مما يجعلنا لا ندري عن حقيقة هذه الشخصية وهويتها المعرفية، لنرىٰ هل فعلًا ثمة سبق نظري أم مجرد حضور لدال لغوي[1]؟

ولذا؛ لنا أن نستبقي فكرة ريادة أنكساغور رغم هذه الإشارة الأرسطية إلىٰ وجود سبق سالف. ولنا في التقليد الفلسفي سند؛ إذ ليس من الصدفة أن يكون اللقب الذي أطلق علىٰ أنكساغور نفسه هو الـ«نوس»[2]؛ إذ في التصاق اللفظ كلقب بشخصه، دلالة علىٰ ريادته في تأسيس الدلالة الفلسفية للمفهوم.

وهذه الريادة في الاستعمال الفلسفي للفظ الـ«نوس»، تبدو لنا واضحة في سياق الحكاية التي يصف فيها أفلاطون سماع سقراط لأول مرة للسارد يقرأ متن أنكساغور. إذ عند الوهلة الأولىٰ تبدىٰ له أنَّه اكتشف فيلسوفًا مغايرًا تمام المغايرة للفلاسفة الطبيعيين؛ فظنَّ مبتهجًا أنَّه أمام اكتشاف نوعي جديد.

---

(١) الصورة الوحيدة التي نلقاها عن هيرموتيم في المتن الدوكسوغرافي هي أنَّه كان رجل دين، ذا أعمال سحرية مدهشة. ومن ثمَّ؛ فإنَّه بالنظر إلىٰ غياب الهوية المعرفية لهيرموتيم، يصح أن نقرن فضل الريادة في تأسيس هذا المفهوم بأنكساغور، مع أنَّ تلك الصورة التي ورد بها هيرموتيم، أي صورته كرجل دين، أشير إليها هنا، لأعود إليها في نهاية هذه الدراسة لمبدأ الـ(«نوس»؛ لأنها ستكون عنصرًا يقربنا من فهم الدلالة الثيولوجية لهذا المبدأ.

(٢) عند ديوجين اللايرسي وكذا عند تيمون Timon de Phlionte إشارة إلىٰ أنَّ أنكساغور تم تلقيبه بالـ(«نوس».

فما دلالة النوس في الفلسفة الأنكساغورية؟

في متن الحيوان ينسب أرسطو لأنكساغور وسمه للـ«نوس» بوسومات عدة تفيد أنَّه:

- «بسيط» و«نقي» من الأخلاط.
- ومحرك العالم.
- وعالم به[١].

ثم رغم ما تقدم من توصيفات؛ فإنَّ أنكساغور لا ينسىٰ أن يرفع الـ«نوس» إلىٰ مرتبة مفارقة تتجاوز إمكان التفكير البشري. إذ بناء علىٰ شذرة شيشرون؛ يمكن أن نستشف من مستوىٰ المفارقة تلك، أنَّ القدرة المعرفية البشرية قاصرة عن الإحاطة بدلالة وماهية الـ«نوس»؛ حيث يقول شيشرون إنَّ الـ«نوس» كائن لطيف، نقي، والإحاطة بماهيته تتجاوز قدرتنا الإدراكية؛ لأنَّه «**عقل خالص بلا جسم ولا أخلاط**»[٢].

هذا علىٰ مستوىٰ التحديد الدلالي للـ«نوس»، ومحدودية الإمكان المعرفي البشري عن الإحاطة بماهيته. أما علىٰ المستوىٰ الأنطولوجي؛ ففي مبتدأ الكوسمولوجيا الأنكساغورية حديث عن ثنائية الـ«نوس» والبذور. إذ يروي هيبوليت في الشذرة الثانية والأربعين -بترقيم هيرمان ديلز- أنَّ أنكساغور قال بأنَّ «مبدأ الكون

(١) ARISTOTE., de anima I, 2; p. 405a 15.

(٢) Cicéron,. De la nature des Dieux. I, 11, 26, D. 532.

هو العقل والمادة. العقل فاعل، والمادة منفعلة؛ لأنَّ جميع الأشياء كانت مختلطة، حتىٰ جاء العقل ففصلها»[(١)].

ويتضح من هذا النص أنَّ أنكساغور يشترط مبدأين اثنين هما المادة المنفعلة والعقل الفاعل.

وإذا تتبعنا منطوق الشذرات، سنجد أنَّ فيلسوف كلازومين يتصور تكوين العالم، بأنَّه كان في البداية عبارة عن خليط من بذور لانهائية العدد[(٢)]، ثم جاء الـ«نوس» فقام بتكوين العالم. هذا مع التوكيد علىٰ اختلاف جوهري بينهما، يتمثل في نقاء الـ«نوس» -وفق منطوق الشذرتين الحادية عشرة والثانية عشرة[(٣)]، واختلاطية الخليط الحامل لكينونة البذور. حيث إنَّ الـ«نوس» عقل خالص، بينما

---

(١) Hippolyte, Réfutation des toutes les hérésies. I, 8, 1.

(٢) يقارن سمبليقيوس في شرحه علىٰ متن السماع الطبيعي لأرسطو بين أنكساغور وديموقريط، قائلًا بأنهما معًا قالا بأنَّ المبادئ الأولية لانهائية من حيث العدد، انظر:
Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 460, 4 .and 155, 23.

(٣) يقول في الشذرة (ب١١): «في كل شيء مقدار من كل شيء، ما عدا النوس (العقل)».
"In everything there is a share of everything except Nous (Mind) ...".
B11, implicius, Commentary on Aristotle's Physics 164.22.
ويقول في بداية الشذرة (ب١٢): «في الأشياء الأخرىٰ جزء من كل شيء، أما النوس؛ فهو لانهائي، ويحكم نفسه بنفسه، ولا يمتزج بأي شيء».
"The other things have a share of everything, but Nous is unlimited and self-ruling and has been mixed with no thing,"
B12, Simplicius, Commentary on Aristotle's
Physics 164.24-25, 156.13-157.4.

الخاوس كتلة من البذور الممزوجة.

وفي «ملل» الشهرستاني إشارة إلىٰ فعالية التنظيم التي قام بها النوس: «وحكي عنه [يقصد أنكساغور] أنه قال: كانت الأشياء ساكنة، ثم إن العقل رتبها ترتيبا علىٰ أحسن نظام، فوضعها مواضعها من عال، ومن سافل، ومن متوسط، ثم من متحرك، ومن ساكن، ومن مستقيم في الحركة، ومن دائر، ومن أفلاك متحركة علىٰ الدوران، ومن عناصر متحركة علىٰ الاستقامة، وهذه كلها بهذا الترتيب مظهرات لما في الجسم الأول من الموجودات»[1].

لكن رغم وجود ثنائية في تعيين لحظة البدء؛ فإنَّنا إذا أردنا أن نفاضل بين المبدأين علىٰ مستوىٰ الأهمية، وكنَّا مرغمين علىٰ تعيين المبدأ الأصل عند أنكساغور، فلن نخطئ لو قلنا إنَّ المبدأ هو الـ«نوس». حيث إنَّ البذور هي مجرد قابل لفعل الـ«نوس». وفي هذا المنحىٰ يمكن أن نستند علىٰ القراءة الأرسطية الواردة في متن «الحيوان» حيث تصف الـ«نوس» بكونه «**مبدأ جميع الأشياء**»[2].

وعلىٰ مستوىٰ تعيين لحظة البدء الكوسمولوجي، ثمة فارق مميز لأنكساغور؛ وهو أنَّه رغم قوله بأنَّ الخليط يحمل اختلافًا

---

(١) الشهرستاني، م س، ص ٣٧٦.

(٢) ARISTOTE , de anima I, 2; p. 405a 15.

يصح هنا أن نقول إنَّ أرسطو كان منسجمًا مع موقفه في متن الميتافيزيقا، عندما عيَّن برمنيد بوصفه الفيلسوف الوحيد الذي قال بثنائية المبدأ/ الأصل:

Aristote, Metaphysique, I, 4,5,984. b.I.986, b, 27.

وتناقضًا، فإنَّه لم يذهب إلىٰ التفسير الآلي للتكوين، علىٰ نحو ما لاحظناه في الفلسفة الهيراقليطية التي نسبت للتناقض الاقتدار علىٰ إطلاق الحركة البدئية لتشكل الكون، بل قال (أي أنكساغور) بضرورة وجود فاعل عاقل ومريد لقيام تلك الحركة في الخليط. واختياره للفظ الـ«نوس» لتسمية ذلك الفاعل دليل علىٰ وجود قصدية واقتناع بأن انتظام الكون يستلزم علة عاقلة[١].

ونكتفي بهذا التوصيف لمفهوم الـ«نوس»؛ وننتقل الآن إلىٰ بحث النقد الأفلاطوني لفعاليته.

---

(١) يقول أرسطو في متن «السماع الطبيعي»، في سياق حديثه عن أنكساغور بأنه جعل: «العقل ... منظم الكون».

ARISTOTE, de anima I, 2; p. 405a 15.

- ٢ -

نقد القراءة الأفلاطونية/الأرسطية القائلة بمحدودية دور الـ «نوس» في النسق الأنكساغوري

ما الذي دفع أفلاطون إلىٰ الحكم علىٰ «نوس» أنكساغور بالعطالة والهامشية؟

وهل يشغل «الـ«نوس» حقًا، في النسق الأنكساغوري وظيفة ضامرة علىٰ نحو ما زعم أفلاطون، أي مجرد علة محدودة الاشتغال في لحظة البدء الكوسمولوجي فقط؛ أم أنَّه أكثر من ذلك بكونه مبدأ محايثًا لكينونات العالم، ومن ثمَّ ينبغي أن نتجاوز النقد الأفلاطوني، ونقدم الـ«نوس» الأنكساغوري كمبدأ ذي فاعلية حتىٰ في ما بعد لحظة البدء الكوسمولوجي؟

لكن هل يكفي نقل دلالة الـ«نوس» من العلة المحركة الأولىٰ، إلىٰ الوضع المحايث، لنفي زعم محدودية وظيفة الـ«نوس»؟

لا نستطيع حتىٰ الافتراض بأنَّ ما ضاع من شذرات أنكساغور يحتمل أن يكون فيها حضور للـ«نوس»؛ إذ إنَّ القول بغيابه وضمور

فاعليته، هو حكم من كان بين يديه كامل المتن، أعني أفلاطون وأرسطو وكذا ثيوفراسطوس؛ ولذا ليس أمامنا سوىٰ الاشتغال علىٰ الشذرات المتبقية لنقد تلك القراءة الأفلاطونية/ الأرسطية.

أجل، ثمة مشكلة في بيان الدلالة الوظيفية للـ«نوس»، وتعيين مكانته في النسق الفلسفي لأنكساغور، أشرنا إليها في المهاد الإشكالي لهذا البحث؛ وهي أنَّه إذا انتهجنا نمط التأويل الأفلاطوني؛ فسنقول إنَّ فيلسوف كلازومين اكتشف شيئًا ثمينًا، ثم خلفه وراءه ولم يدرك قيمته.

فهل نقبل بهذه القراءة التأويلية الأفلاطونية؟

لا نرىٰ في هذا التأويل الأفلاطوني مصداقية تقنعنا بتبنيه. لكن قبل بيان سبب رفضنا له، لنبدأ أولًا بإبراز ما يسوغه:

قلنا إنَّ في بدء التكوين الكوسمولوجي عند أنكساغور حضورًا للـ«نوس»، والبذور الأولية الممتزجة داخل الخليط. بمعنىٰ أنَّ الـ«نوس» لا يخلق البذور بل هي موجودة قديمًا؛ ومن ثمَّ ففعله مقصور علىٰ إحداث الحركة التي ستفصل تلك البذور، وتحولها من حالة الاختلاط إلىٰ حالة الانتظام.

لكن ليس في هذا ما يقرر هامشية الـ«نوس»؛ بل نزعم أن ليس هذا ما يمكن أن يثير استهجان أفلاطون؛ لأنَّ في الفلسفة اليونانية استمرارًا لثابت معرفي تميَّز به العقل الإغريقي -منذ لحظته الميثولوجية- وهو قدم المادة. وقد أوضحنا في تحليلنا للمعتقد الديني اليوناني كيف أنَّ الآلهة محدثة بينما المادة قديمة. وكيف أنَّ

أولوية المادة، أي قدمها ستستمر في المنظور الفلسفي ما قبل السقراطي، كما نجدها أيضًا حاضرة عند أنكساغور في قدامة البذور، مثلما سنجدها لاحقًا في الفلسفة الأرسطية القائلة هي أيضًا بقدم الهيولىٰ. لذا؛ ليس في هذا القول بقدم البذور الأولية ما يمكن لأفلاطون أن يؤاخذ أنكساغور عليه؛ بل الذي جعله يبلور نقده لفيلسوف كلازومين هو عدم استحضار الـ«نوس» بعد لحظة البدء تلك.

لنتأمل جيدًا سياق النقد الأفلاطوني:

في محاورة «فيدون» يتكلم سقراط عن تجربة حصلت له في بداية شبابه، حين أول تعرفه علىٰ الفلسفة الأنكساغورية، وقد أشرنا من قبل إلىٰ أنَّ أهم ما يلفت الانتباه في تلك المحاورة الأفلاطونية، هي أنَّ سقراط يعبر فيها عن «خيبة أمل»، بعد الابتهاج الأول بالاكتشاف. وكانت لحظة الاكتشاف تلك، خلال جلسة سماع للمتن الأنكساغوري؛ حيث أنصت سقراط إلىٰ القارئ وهو ينطق عبارة أنكساغور: «الـ«نوس» (العقل) هو أصل جميع الأشياء».

ورغم أنَّ أفلاطون لا يذكر في محاورة «فيدون» أيَّ معطيات عن تلك الجلسة الفلسفية التي قرئ فيها متن أنكساغور، من حيث تعيين هوية القارئ، وطبيعة المجلس، هل كان مجرد جلسة سماع أم جلسة جدل ومحاورة؛ فإنَّ بعض الباحثين كان لهم مخيال

جريء، وأعني بشكل خاص ج.ف.نيدو Nieddu[1] الذي ذهب إلىٰ حدِّ افتراض أنَّ الجمهور كان منتقىٰ، وأنَّ القارئ كان هو أرخيلاوس؛ بل يذهب حتىٰ إلىٰ تعيين مكان اللقاء، حيث افترض أن يكون هو بيت بركليز!

وكل هذا، بطبيعة الحال، يبقىٰ مجرد تخمين. ولن يقدم كثيرًا الإيغال في هذه الافتراضات سواء بتوكيدها أو بنفيها؛ لأنَّ المهم ليس البحث عن هوية القارئ ومكان القراءة، بل المهم هو أنَّ لحظة الإنصات الأولىٰ كانت مفاجأة لسقراط/الشاب؛ لأنها أظهرت له لأول مرة منظورًا فلسفيًّا جديدًا مغايرًا للتقليد الأيوني. وأنَّه بعد ذلك ونتيجة لهذا الإعجاب؛ أصرَّ علىٰ قراءة الكتاب بنفسه، لكنَّه أصيب بخيبة أمل لما رأىٰ محدودية وظيفة الـ«نوس» في مراتب النسق الفلسفي للكتاب؛ حيث تبيَّن له أنَّ أنكساغور يفسِّر الأشياء بطريقة الفيزيائيين، لا بما يستوجبه مبدأ الـ«نوس» الذي أعلنه في المبتدأ.

لنقرأ هذا المقطع الدال من متن «فيدون»؛ حيث يقول سقراط:

«سمعت بعدئذ شخصًا ما قارئًا من كتابٍ لأنكساغوراس، يقول فيه إنَّ العقل هو منظم الجميع، وابتهجت بهذه الفكرة التي

---

(١) Nieddu G.F. "Testo, scrittura, libro nella Grecia arcaica e classica: Note e osservazioni sulla prosa scientifico-filosofica", Scrittura e civiltà 8, 1984, p. 242-245.cité in, André Laks, Les fonctions de l'intellect, Methodos N° 2/2002, p13.

بدت رائعة تمامًا، وقلت لنفسي: إذا كان العقل هو المنظم؛ فهو سينظمها كلها للأفضل، ويصنع كل ما هو هام في المكان الأحسن. وجادلت أنَّه إذا رغب أيُّ شخص أن يكتشف سبب الولادة والفناء أو لوجود أيِّ شيء، ينبغي أن يكتشف أية حالة للوجود أو الفعل أو المعاناة كانت الأفضل لذلك الشيء؛ ولهذا السبب فالإنسان كان عليه أن يعتبر ويتأمل مليًّا فقط ما هو الأفضل والمرغوب الأكثر للشيء نفسه وللأشياء الأخرىٰ كلها، وحينئذ يجب عليه أن يعرف الأسوأ أيضًا بالضرورة، بما أنَّ العلم عينه أدركها كلها. فرحت باعتقادي بأنني وجدت في أنكساغور معلمًا لأسباب الوجود كما رغبت؛ لأنَّه حاور بهذه الطريقة، وتصورت أنه سيخبرني بادئ ذي بدء لو كانت الأرض مسطحة أو كروية وبعد إخباري هذا، سوف يتقدم ليشرح السبب والضرورة لكون هذا علىٰ ما هو عليه، مبتدئًا بالخير الأعظم، وموضحًا أنَّه أفضل للأرض أن تكون كما هي؛ وإذا قال إنَّ الأرض كانت في المركز، فَلَسَوْفَ يشرح أبعد من ذلك وهو أنَّ هذا الموقع كان الأفضل لها»[1].

إذن؛ لقد كان المطلب السقراطي هو أن يفسِّر أنكساغور الوجود بالتعليل بمبدأ غائي، أي بالخير والأفضل والأحسن. أي إنَّ سقراط/أفلاطون يطالب أنكساغور بالتعليل الغائي لا بالتعليل الفيزيائي. وأنَّه لو كان قد انتهج التعليل الأول لكان مناغمًا لمبدئه،

---

(١) أفلاطون، فيدون، المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤، ص ٤٢٦.

أي إنَّ العقل منظم الأشياء كلها. لذا؛ حصلت الخيبة لما استمر سقراط في قراءة المتن؛ لأنَّه لم يجد سوىٰ تفسير فيزيائي، لنتأمل تكملة النص:

«التقطت الكتب وبدأت قراءتها بأقصىٰ سرعة أقدر عليها . . .

كم كانت آمالي عالية، وكيف فقدت بسرعة! عندما تقدمت في قراءتها وجدت نفسي أنَّ فيلسوفي هذا قد تخلَّىٰ عن العقل ونبذه بكل ما في الكلمة من معنىٰ، ولم يحتكم لأي مبدأ آخر للنظام؛ بل التجأ إلىٰ الهواء والأثير والماء والعديد من الشواذات الأخرىٰ. يمكنني أن أقارنه بشخصٍ بدأ بالتأكيد أنَّ العقل هو السبب في أعمال سقراط بشكل عام. لكنَّه عندما سعىٰ ليعلل أسباب أعمالي المتعددة بالتفصيل، واصل ليبيِّن بأنني أجلس لأن جسدي مصنوع من العظام والألياف اللحمية، وأنَّ العظام، كما سيقول، هي صلبة ولها مفاصل تفصلها عن بعضها، وأنَّ الألياف اللحمية مرنة وقابلة للتمدد وتغطي العظام، ولها غطاء أو محيط من البشرة والجلد اللذين يحتويانها. وبما أنَّ العظام تدور في تجويفها، من خلال انقباض أو انبساط الألياف اللحمية؛ فإنني أقدر علىٰ أن ألوي وأثني أوصالي، ومصداقه جلوسي في وضع منحنٍ. إن هذا ما سيقوله، وسيمتلك تعليلًا مماثلًا لكلامي معكم، والذي سيعزوه إلىٰ الصوت والهواء والسمع . . .»[1].

---

(١) أفلاطون، فيدون، المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، ترجمة شوقي داود تمراز، م س، ص٤٢٦-٤٢٧.

إذن؛ عابت القراءة الأفلاطونية علىٰ أنكساغور انسياقه نحو تعليل فيزيائي لظواهر العالم. وعليه؛ تنتهي القراءة الأفلاطونية إلىٰ التوكيد علىٰ أنَّ أنكساغور -مخترع مفهوم الـ«نوس»- لم يحسن استعمال مفهومه، أي لم يدرك القيمة الإجرائية، أو الدلالة المنهجية لمفهومه هذا؛ ولذا سرعان ما تناساه، فبلور تفسيرًا فيزيائيًا للوجود.

هذا بإيجاز الوصف الأفلاطوني للحظة السماع السقراطي وما تلاها من خيبة. ويبدو جليًّا أنَّ السياق ليس فقط سردًا لحادثة لقاء سقراط بفلسفة أنكساغور؛ بل يطرح مشكلة عميقة في فهم دلالة ومكانة مفهوم الـ«نوس».

لذا؛ لا بدَّ من مساءلة هذه القراءة الأفلاطونية الناقدة:

هل هي مؤسسة استدلاليًا؟ وهل ينبغي القبول بها؟

لهذه القراءة ما يعززها؛ إذ نجد عند أرسطو أيضًا ما يؤكدها. ففي متنه الأشهر (الميتافيزيقا) يقول بأنَّ أنكساغور يلجأ إلىٰ الـ«نوس» كلما استعصىٰ عليه تفسير شيء ما في الكينونة؛ لكنه في الحالات الأخرىٰ **«يضع أيَّ شيء كعلَّة باستثناء الفكر الـ«نوس»**»[1].

وبناء علىٰ ما سبق؛ يتبيَّن أنَّ أرسطو نفسه يقول بهامشية الدور الذي أعطاه أنكساغور لمفهوم الـ«نوس». وهذا ما دفع الكثير من

---

(1) Aristote, Metaphysique. A, 4.905a 13,R.P. 155d; DV46A47.

الباحثين إلىٰ تكرار هذا الحكم بشيء من الوثوق، مثل الباحث سيلفستر Silvestre[1] الذي ذهب إلىٰ حدِّ القول بأنَّ الـ«نوس» عند أنكساغور مجرد مبدأ بسيط للحركة.

لكن هل بالفعل إنَّ الـ«نوس» بهذه المرتبة الهامشية في الفلسفة الأنكساغورية؟

لقد أوضحنا في كتابنا «الفلسفة الملطية»، كيف أنَّ أرسطو نفىٰ وجود العلة الفاعلة عند الفلاسفة ما قبل السقراطيين، وكيف حصر إدراك هذا النوع من العلل في أمبادوقليس وأنكساغور. وإذ نعيد التذكير به هنا؛ فذلك لبيان التقدير الكبير الذي منحه أرسطو لأنكساغور من هذه الحيثية، أي نسبة إدراك العلة الفاعلة إليه، وإلىٰ معاصره أمبادوقليس، من دون غيرهما من الفلاسفة ما قبل السقراطيين. إذ في ذلك تقدير وتثمين لأنكساغور؛ لأنَّه تصريح بتجاوزه للفلسفة الطبيعية الملطية، التي اقتصرت -حسب زعم القراءة الأرسطية- علىٰ العلة المادية.

لكن هذا التقريظ الذي حظي به أنكساغور من قبل المعلم الأول، لم يمنعه من استدخال نظرية العلة الأنكساغورية في مأزق بفعل إسقاطي منه؛ بسبب خضوعه لفهم خاص لمفهوم العلة الأولىٰ.

---

(١) Silvestre.A. M., "Significato e Ruolo del Nous nella filosofia di Anassagora", Il Contributo 12, 1988, p. 29-52. cité in, André Laks, Les fonctions de l'intellect, Methodos N· 2/2002, p15.

بل يمكن أن نوسع من النقد فنقول إنَّ أساس الخلل في القراءتين الأرسطية والأفلاطونية، هو أنهما كانتا تبحثان عن نفسيهما في فيلسوف كلازومين، ولما لم تجده بالملامح التي تريده أن يكون عليها؛ لم تنتقده فقط، بل بالغت في استدخاله في الوضع الإشكالي الذي تخيلت وجوده في نسقه الفلسفي، فحمَّلت أنكساغور مفارقات ونقائص، وألزمته بلزوميات ليس لها لازم من فلسفته. وآية ذلك أنَّ سقراط «فيدون» أراد من نوس أنكساغور أن يتحول إلىٰ مبدأ غائي يمثل «الخير الأعظم». وأما أرسطو؛ فرغم اعترافه بأنَّ فيلسوف كلازومين ابتدع العلة الفاعلة؛ فإنَّه انتقده بدعوىٰ أنَّه لم يستكمل توصيفها كعلَّة غائية، فيكون الـ«نوس» علَّة أولىٰ بالتحريك الأول، وتكون حركة الكائنات منجذبة إليه بوصفه غاية[1].

ومعلوم أنَّ أرسطو يظن أنَّ تحويل المحرك الأول من علَّة فاعلة إلىٰ علَّة غائية، هو ما يجعله قادرًا علىٰ الاحتفاظ بفاعلية المحرك حتىٰ بعد الحركة الأولىٰ؛ حيث يجعله غاية لحركة العالم، أي بوصفه عامل جذب غائي. لذا؛ من المفهوم أن ينتقد الفلسفة الأنكساغورية، وينعتها بأنها بقيت في مستوىٰ العلة الفاعلة،

---

(١) هذا النقد الذي قدمه أرسطو إسقاط صريح لنظريته في المحرك الأول علىٰ فيلسوف ليس ملزمًا بانتهاجه. إذ تمثل أرسطو العلة الأولىٰ (الإله) كمحركٍ أول، لكنَّه تصور وجود مشكلة في استمرارية فعل العلة الأولىٰ، وأن لا مخرج من الإشكال سوىٰ الاقتصار علىٰ الفعل الأول، وتحويل الإله من العلَّة الفاعلة إلىٰ العلَّة الغائية.

فانزلقت إلىٰ عطالة الـ«نوس» بعد فعل التحريك الأول.

وهكذا يلتقي أرسطو مع أستاذه أفلاطون في نعت الوظيفة التي أعطاها أنكساغور للـ«نوس» بكونها وظيفة محدودة ضامرة.

وقد وجد أفلاطون وأرسطو في غياب دال الـ«نوس» من متن الكتاب في توصيف ما بعد لحظة البدء مرتكزًا لدعم موقفهما النقدي. وبالفعل، إذا نظرنا في تفاصيل البنية المعرفية الفلسفية لأنكساغور، بلحاظ يبحث عن دال الـ«نوس»؛ فإنّنا لا بدَّ أن نخلص إلىٰ الاستغراب من غيابه في مجمل تلك البنية. وهذه الملحوظة لها سندها أيضًا -ليس فقط عند أفلاطون وأرسطو-؛ بل لها أيضًا سند في أقدم متن دوكسوغرافي، أي متن تلميذ أرسطو ثيوفراسطوس الذي خص أنكساغور بعشر فقرات في قسم «الإحساس»، دون أن يذكر لفظ الـ«نوس»[1] أو ينسب إليه دورًا وظيفيًا!

فكيف يصح مع هذا أن نرفض القول بهامشية ومحدودية وظيفة الـ«نوس» في المعمار الفلسفي الأنكساغوري مع أن الأصول الأولىٰ لتاريخ الفكر الفلسفي، أي أفلاطون وأرسطو وثيوفراسطوس، تتفق علىٰ ذلك القول؟!

نرىٰ أنَّ الشذرة رقم (ب ١٢) -التي رواها سمبليقيوس في سياق شرحه علىٰ متن أرسطو «السماع الطبيعي»- تقدم لنا قاعدة

---

(١) André Laks, Les fonctions de l'intellect, ibid, p24.

لفهم أفضل لسبب هذا الغياب الظاهري، الذي سندلل بعد حين علىٰ كونه مجرد غياب للدال لا غياب للمدلول. حيث إذا تجاوزنا ذلك اللحاظ الذي يبحث بالضبط عن الدال اللفظي (نوس)، ونظرنا بدل ذلك إلىٰ دلالته بتوسع؛ فإننا لن نوافق علىٰ تلك القراءة الأفلاطونية/ الأرسطية.

لكن قبل بيان قراءتنا هذه، لنسترجع أولًا تلك التوصيفات التي قلنا من قبل إنَّ أنكساغور حدَّد بها مفهوم الـ«نوس»:

لاحظنا أنَّه بالإضافة إلىٰ كون الـ«نوس» علَّة للحركة؛ فهو كينونة عارفة، وعقل منظم للوجود. وهذا الجمع بين فعلي التحريك والمعرفة في وصف الـ«نوس»، يتناغم مع مآل الفعل، حيث إنَّ حاصله كان انبثاق عالم منتظم ومقنن بقوانين. وكون الفعل الأنطولوجي الأول، الذي نتج عنه العالم، كان فصلًا وتنظيمًا يدل علىٰ أنَّ الفاعل لم ينجز فعل التحريك فقط؛ بل فعل التنظيم أيضًا. وبهذا يتبيَّن أنَّ أنكساغور تمثل الـ«نوس» بوسمين اثنين هما: **القدرة علىٰ فعل التحريك، والعلم بذاك الفعل وكيفية إجرائه منظمًا**. وهذا الجمع في وسم العلَّة الأولىٰ بين خاصيتي الفصل والتنظيم، نراه تقدمًا في تمثل العلة الفاعلة، علىٰ نحوٍ مغاير للتصور الميكانيكي للعالم، القائم علىٰ مبدأ الضرورة المادية، الذي ستقول به الفلسفة الذرية.

كما أنَّ وسم العلة الفاعلة في الفلسفة الأنكساغورية، بالمحرك والعارف، مناغمٌ لوسمها بلفظ العقل (الـ«نوس»). وهنا

يمكن أن نستحضر مقالة شيشرون: «**إنَّ أنكساغور هو أول من نسب تمييز وتنظيم الأشياء إلىٰ فعل عاقل من العقل اللانهائي**»[١].

وينبغي أن نفهم لفظتي التمييز والتنظيم في نصِّ شيشرون، بالإحالة إلىٰ لحظة الخاوس كلحظة امتزاج العناصر والبذور؛ حيث لم يحدث الانفصال (التميز) والانتظام إلا بفعل تدخل الـ«نوس».

وعندما نمعن النظر في الشذرة الثانية عشرة (ب١٢) نرىٰ أنكساغور، قد تقدَّم بمفهوم الـ«نوس» إلىٰ أبعد مدىٰ ممكن؛ إذ زاوج في تكوينه الدلالي بين معنىٰ المفارقة ومعنىٰ المحايثة[٢] كنظام. مؤكدًا علىٰ استمرارية فعل النوس حتىٰ بعد الحركة الأولىٰ؛ إذ يقول: «**ثم إنَّ العقل يعلم جميع الأشياء التي امتزجت وانفصلت وانقسمت. والعقل هو الذي بثَّ النظام في جميع الأشياء التي كانت، والتي توجد الآن، والتي سوف تكون**»[٣].

---

(١) Cicéron. De la nature des Dieux. I, 11, 26 (D. 532).

(٢) نقول المحايثة كنظام احترازًا من الظنِّ بأنَّ أنكساغور يقول باختلاط وامتزاج النوس بالأشياء؛ حيث يرىٰ عكس ذلك، أي نقاء النوس وعدم امتزاجه بغيره. ولذا؛ فحضوره في الأشياء هو حضور الفاعل المنظم، لا الكينونة الممتزجة.

(٣) النص العربي الذي أثبتناه منقول بتصرف طفيف، عن ترجمة الأهواني، م س، ص١٩٥. وقد قابلناه علىٰ النص الإنجليزي:

B12: "And Nous knew (egno) them all: the things that are being mixed together, the things that are being separated off, and the things that are being dissociated. And whatever sorts of things were going to be, and whatever sorts were and now are not, and as many as are now and whatever sorts will be, all

وبهذين المستويين الأنطولوجيين اللذين يتمظهر بهما الـ«نوس» عند أنكساغور يمكن أن نقول إنَّه بلور مشروعًا فلسفيًا يؤسس بمدلول المفارقة للمنحىٰ الميتافزيقي من جهة، كما يؤسس بقوله بالمحايثة لشرط قيام العلم من جهة ثانية؛ حيث يوفر المقدمة النظرية الأولية لانطلاق النظر العلمي في الظاهرة الوجودية بما هي ظاهرة منظمة بقوانين، بفعل كونها محايثة بالـ«نوس» (العقل). إذ لولا تلك المحايثة لما أمكن قيام العلم والفلسفة الطبيعية. وفكرة المحايثة هذه نجدها حاضرة حتىٰ في إيرادات أفلاطون وأرسطو عن أنكساغور. مما يسوغ لنا أن نقول: إنَّه يمكن أن نجد في داخل تلك القراءة الأفلاطونية/الأرسطية إمكان تجاوزها، وخلخلة تأويلها:

ففي محاورة «كراتيلوس» يسقط من بين أنامل أفلاطون سطر يحتوي فكرة تتجاوز تمثل الـ«نوس» كمحركٍ فقط، إلىٰ مسألة محايثة الـ«نوس» لكينونة الوجود ذاته؛ لنتأمل:

«الحقيقة في ما يقوله أنكساغور، أعني العقل الذي يحكم العالم بنفسه وينظم الأشياء بنفاذه داخلها»[1]؛ ويتبيَّن من قول أفلاطون «بنفاذه داخل الأشياء» أنَّ فكرة الـ«نوس» عند أنكساغور

---

these Nous set in order.Â Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 164.24-25, 156.13-157. 4.

Curd Patricia & Richard D. McKirahan.Presocratics Reader, 2nd ed. Hackett, 2011, p104.

(١) Platon. Cratyle. 413c.

تؤسس لفكرة محايثة العقل للوجود، وهي المحايثة التي تفسر انتظامه. ومن ثمَّ؛ لا ينبغي أن نفهم فعل الـ«نوس» بكونه مجرد فاعل توقف فعله بمجرد إصداره للحركة البدئية؛ بل إنَّ محايثته لكينونات الوجود بجعلها منتظمة ومعقولة، استمرار لفعله.

وما يعزز هذا التأويل هو أنَّنا نجد أيضًا في متن «الميتافيزيقا» لأرسطو سندًا. لنتأمل هذه الفقرة:

«ثم جاء رجل وقال بأنَّ في الطبيعة، كما في الحيوانات، عقلًا هو علَّة ترتيب ونظام الكون. هذا الرجل يبدو أنَّه كان الوحيد الذي احتفظ بعقله في وسط من المجانين الذين سبقوه. والحال أنَّنا نعلم بيقين أنَّ أنكساغور كان أول من أخذ بوجهة النظر هذه»[1].

وعليه؛ لا نرىٰ مسوغًا لأن نلزم أنكساغور بأن ينطق بمبدأ الخير الأسمىٰ لأفلاطون، أو ينطق بنظرية العلة الغائية لأرسطو؛ بل لفيلسوف كلازومين خصوصيته في إبداعه المفاهيمي والمعرفي، ومن ثمَّ يجوز لنا أن نقول إذا كان أرسطو استكمل العلة الفاعلة بالعلة الغائية؛ فإنَّ الاستكمال في النسق الأنكساغوري يتم بطريقة مختلفة، نصطلح عليها بكونها استكمالًا لوضعية العلة المفارقة بوضعية العلة المحايثة، أي اشتغال العلَّة الفاعلة في البدء كمبدأ فصل، واشتغالها بعد البدء كقانونٍ محايث. وبذلك يصح أن نقول إنَّه لم يغفل حضور الـ«نوس» بعد لحظة البدء، بل استحضره من

---

(١) A 58. Aristote, Metaphysique. I, 3; p. 984b 15.

خلال القوانين الناظمة للكون. وليس في هذا تعارض مع مبدئه الأول، أو تغييب له، كما يزعم أفلاطون وأرسطو؛ بل إنَّ جدلية المفارقة والمحايثة تفسر لنا سر حضور الـ«نوس» بالظهور في لحظة بدء الكون، ثم حضوره بالكمون في القوانين الناظمة في لحظة استواء الكون وصيرورته.

ولذا؛ نرىٰ أنَّ خطأ القراءات الناقدة لنوس أنكساغور هو أنها طلبت الدال (الـ«نوس») فقط، فعميت عن إبصار المدلول (القانون المحايث).

ونرىٰ أنَّ القول بمحايثة العقل للوجود نقلة جديدة في الفكر الفلسفي الإغريقي، صحيح أنَّنا اقتربنا من هذا المعنىٰ، إلىٰ حدٍ ما، في مقولة «**الأبيرون**» عند أنكسيمندر، كما اقتربنا منه في «لوغوس» هيراقليط، لكن الفلسفة الأنكساغورية كانت أكثر تعبيرًا عن هذه الدلالة. والقول بمبدئية العقل أو الـ«نوس»، ثم محايثته للوجود، يجعلنا نرفع أنكساغور إلىٰ مرتبة المؤسس الفعلي لنظرية العقلانية الفلسفية والعلمية.

أما في التأسيس العلمي؛ ففي قوله بمحايثة العقل للوجود توكيد علىٰ انتظام العالم بقوانين. وأما في التأسيس الفلسفي؛ فهو تقعيد لنظرٍ جديد، لم يجعل المبدأ ماء ولا هواء ولا نارًا ولا ترابًا بل عقلًا. فكان في ذلك مبلورًا لنظرية ميتافزيقية جعلت أصل العالم علَّة عاقلة.

وفي هذا التمثل الميتافيزيقي نرىٰ ملمحًا دينيًّا. وهنا نحتاج

إلىٰ استدعاء تلك المعلومة التي ذكرها أرسطو في سياق القول بأنَّ ثمة من سبق أنكساغور إلىٰ استعمال لفظ الـ«نوس»، أي هيرموتيم. لنقول إنَّه بسبب ندرة المعلومات الخاصة بهرموتيم؛ يتبقىٰ أمامنا أنكساغور، بوصفه أصرح تعبير عن مبدئية العقل أو الإله الذي هو العلَّة الفاعلة التي أخرجت الكون من حالة الخاوس إلىٰ حالة الوجود الفعلي. لكنَّنا إذا أخذنا بتلك الإشارة الأرسطية إلىٰ هيرموتيم؛ فيجب أن نضيف إليها ذاك التوصيف الذي نجده في الدوكسوغرافيا (أي صورة هيرموتيم كرجل دين)، لندرك أنَّ الـ«نوس»، الذي هو أحد أهم الإبداعات الفلسفية في تاريخ الفكر، يجد خلفيته في المرجعية الدينية.

واستحضارًا لهذا المدلول الديني، يقع أنكساغور في مرتبة ميتافيزيقية مغايرة لنمط التفلسف الذري؛ حيث قال باستحالة أن يكون تنظيم الكوسموس قد تحصل بمجرد تقابل أو تجادل للعناصر المادية، بل لا بدَّ من إلهٍ عاقل نقل العالم من الخاوس إلىٰ الاستواء كمنظومة. ومن ثمَّ؛ فإنَّ الموقف الفلسفي -وأعني هنا بشكل خاص فلسفة لوقيبوس/ديموقريط- التي تنظر إلىٰ العناصر الفيزيقية للوجود بوصفها أصولًا قادرة بتجادل ذاتي، علىٰ تشكيل الوجود الكوني المنتظم، يصير وفق منظار أنكساغور موقفا مخترقا بخلل جوهري لا سبيل إلىٰ معالجته؛ لأنه لم يدرك أهمية وجود العلة/الإله (العقل).

وهو ما يؤكد صواب نهجنا في تحليل الفلسفات ما قبل

السقراطية بوصلها بالثقافة الدينية التي كانت سائدة وقتئذ، لا فصلها عنها. وهو الوصل الذي يمكن في حالة «الـ«نوس» أن نلحظه في مأثورات دوكسوغرافية عديدة، نكتفي هنا باستحضار أيتيوس الذي نسب إلىٰ أنكساغور القول بأنَّ: «**الله هو العقل الذي صنع العالم**»[1].

ومن ثَمَّ؛ يصح القول إنَّ أهم ما يميز أنكساغور عن كل سابقيه، هو أنَّه أول فيلسوف إغريقي يظهر لديه مبدأ العقل الإلهي كضرورة أنطولوجية ومعرفية للتحقق العيني للعالم. وأعني بالضرورة الأنطولوجية كونه فاعل الحركة، والضرورة المعرفية كونه أخرج العالم من حالة الخاوس إلىٰ حالة الانتظام الدال علىٰ وجود قصدية مدركة لفعل الإيجاد وعارفة بكيفيته، والمؤسسة بفعل المحايثة لإمكان الانتظام.

ذاك علىٰ مستوىٰ دلالة الـ«نوس» وكيفية تأويله من قبل أفلاطون وأرسطو، وتسويغ مناداتنا بضرورة مجاوزة ذاك التأويل؛ فلننتقل الآن إلىٰ مستوىٰ فعل الـ«نوس»، وحصيلة ذلك الفعل، أي تشكل العالم (الكوسمولوجيا).

---

(1) Aétius. I 7, 15 (D. 302).

- ٣ -

كوسمولوجيا أنكساغور

بانتقالنا إلىٰ مبحث كوسمولوجيا أنكساغور ندلف إلىٰ منطقة أكثر تعقيدًا واستبطانًا لتضارب الرؤىٰ واختلاف تأويل الشراح؛ ولذا قلنا في تقديم هذا الباب بأنّنا لا نرىٰ كثير مبالغة في موقف المؤرخ ل. روبان L. Robin الذي ذهب إلىٰ حد «**اليأس من إمكان حل مسألة كوسمولوجيا الكلازوميني**»[1]. لكنّنا لا نرىٰ أيضًا في مقالته هذه ما يسمح بإيقاف التفكير في الإشكال المتعلق بدلالة الكوسمولوجيا الأنكساغورية؛ بل لعل قوله هذا رغم لفظ اليأس المستعمل فيه حافز محرك للبحث. وإن كان من الواجب في المقابل عدم استسهال المهمة؛ بل لا بدَّ من استشعار صعوبتها، والعمل علىٰ الخطو بين تلافيف الشذرات بما تستحق من حذر وتبصر؛ لأنَّ استعصاء نظرية الكوسمولوجيا الأنكساغورية يبدو في مختلف مستوياتها:

---

(١) Charles Mugler,Le problème d'Anaxagore,In: Revue des études Grecques, tome 69, fascicule 326-328, Juillet-décembre 1956. p314.

إذ علىٰ مستوىٰ لحظة بدء تكوين العالم بحركة الـ«نوس»، أي فعله في المادة المنفعلة (الخليط)، ثمة غموض يخص طبيعة الوضع الأنطولوجي لتلك المادة، المسماة «البذور» الكائنة في حالة الامتزاج البدئي:

هل هي لانهائية أم محدودة؟

هل هي أصول أولية أم أنها هي ذاتها حاصل تكوين من أصول أخرىٰ؟

ثم ما معنىٰ البذور؟

ولماذا استعمل أرسطو لفظ «ميوميريس» Όμοιομερης للدلالة علىٰ الأصول الأولية الأنكساغورية، مع أن ذلك اللفظ يفيد التجانس والتشابه لا الاختلاف، أي إنه مناقض تمام المناقضة للتصور الذي قدمه أنكساغور عن استحالة الفصل الماهوي للمادة، حيث لا نقاء سوىٰ في الـ«نوس» وحده؟

بل إن الأمر يمكن أن يصل إلىٰ حد التساؤل:

هل يقول أنكساغور بتلك «المتجانسات» (ميوميريس Όμοιομερης)؛ أم يصح إنكار نسبتها إليه، والذهاب مذهب بول طانيري، الذي يرىٰ فيها «مجرد اختراع أو سوء فهم من أرسطو»[1].

إن الفرضية التي سنذهب مذهبها، ضدا علىٰ الموقف

---

(1) Charles Mugler ،Le problème d'Anaxagore, ibid. p316.

الأرسطي، وتابعيه، مثل زافيروبولو، وكورنفورد، وبرنت ... القائلين بأن «المتجانسات» ليست اختراعا أرسطيا ولا سوء فهم منه، بل تعبير عن تصور أنكساغوري أصيل، هي أن هذا التصور ينبغي تحاشيه لأنه يناقض منطوقات شذرية صريحة، ويناشز ثابتا معرفيا أنكساغوريا، كما سنبين بعد حين.

ثم إذا انتقلنا من مستوىٰ أنطولوجية الخليط البدئي، إلىٰ مستوىٰ نوعية الفعل الذي تولد به الكون، سنجد أن الفلسفة الأنكساغورية تصفه في الشذرتين (ب٩) و(ب١٣) بكونه فصلا؛ لكننا إذا تأملنا الشذرات (ب٦) و(ب٧) و(ب٨) ... سنفاجأ بأن لا شيء في الكون مفصول في الحقيقة!

فكيف نبرر هذا الاختلاف البارز في المتن الأنكساغوري؟

وهل بين هذين التصورين تعارض وتناقض؟ أم ينبغي أن نعيد التفكير في ماهية الفصل لنفهم مستوياته الدلالية في الفلسفة الأنكساغورية، علىٰ نحوٍ يجمع بين ذينك التصورين؟

ثم ماذا يقول أنكساغور، بعد فعل الـ«نوس» في الخليط واستواء العالم، أي وجوده، هل سيستمر ذاك العالم في الوجود إلىٰ ما لانهاية، فيكون العالم خالدًا، أم إنَّه سيخلص إلىٰ توقيت فنائه؟

هنا نلقىٰ أيضًا اختلافًا جوهريًّا في تأويل كوسمولوجيا أنكساغور، وهو الاختلاف الذي يمكن أن نعود به إلىٰ القدماء؛ فأرسطو مثلًا يذهب إلىٰ أنَّ أنكساغور يقول بأنَّ العالم خالد، بينما

ينسب إليه الدوكسوغرافي أيتيوس القول بأنَّ العالم يفسد!

وإذا انتقلنا إلىٰ المحدثين سنلقىٰ استمرارية التوزع في التأويل بين هذين الرأيين القديمين؛ فبول طانيري وفريمان وكورنفورد يذهبون مذهب أرسطو في التأويل، بينما يرفضه زافيروبولو آخذًا بالرأي القائل بخضوع العالم إلىٰ الكون والفساد، أي إنَّ له بداية ونهاية علىٰ مستوىٰ الزمن!

أما في مسألة عدد العوالم (هل يقول أنكساغور بوجود عالم واحد أم عوالم متعددة؟)؛ فإنَّ المتن الشذري الأنكساغوري بالغ الكرم؛ إذ يسمح بتأسيس القولين معًا رغم اختلافهما وتناقضهما: حيث إنَّ الشذرة الرابعة يمكن أن يستفاد منها القول بوجود عوالم متعددة، بينما تذهب الشذرة الثامنة إلىٰ القول بوجود عالم واحد!

وهذا الاختلاف الشذري يبرر توزع الشراح واختلافهم؛ حيث نجد بول طانيري وكورنفورد يذهبان إلىٰ القول بأنَّ أنكساغور قدَّم تصورًا كوسمولوجيًا يقول بواحدية العالم، بينما ينسب له برنت وس. فريمان C. Freeman القول بوجود عوالم متعددة!

بل أغرب من هذا نلقىٰ الاختلاف حتىٰ عند الشارح الواحد، ونعني بذلك تناقض سمبليقيوس[1] في تقديم موقف أنكساغور؛ حيث نجده في شرحه علىٰ كتاب «السماع الطبيعي» ينسب له القول بوجود عالم واحد في الفقرة (١٧٨.٢٥)، بينما في الفقرة (٢٧.١٧)

(١) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 178. 25, and 27.17.

ينسب له القول بعوالم متعددة!

وكل هذا وذاك يسوغ قولنا في مبتدأ هذا السطور: إنه «بانتقالنا إلىٰ مبحث الكوسمولوجيا الأنكساغورية ندلف إلىٰ منطقة أكثر تعقيدا، واستبطانا لتضارب الرؤىٰ واختلاف تآويلِ الشراح».

فلنفصِّل القول في بحث تلك الإشكالات، عسىٰ أن نقترب من فهم كوسموس أنكساغور.

٣-١ الـ «نوس» وفعل الفصل

يرىٰ شارل موغلر أنَّ «**أكثر الصعوبات التي تعترض فهم أنكساغور آتية من أنَّ كثيرًا من مؤرخي الفكر الإغريقي يتجاهلون معرفته بلوقيبوس**»؛ بل يضيف: «**إنَّ كل فيزياء الكلازوميني ستصبح أكثر وضوحًا إذا فهمناها كحلٍ للمشكل الكوسمولوجي علىٰ نحو مخالف للوقيبوس**»[١] بمعنىٰ أنَّ موغلر يدعونا هنا إلىٰ استعمال طريقة المثل القائلة: «**بأضدادها تعرف الأشياء**»؛ فنفهم كوسمولوجيا أنكساغور كمخالفة للكوسمولوجيا الذرية.

فهل حقًا يمكن لهذا المدخل المنهجي المقارن أن يفيد في تفهيم كوسمولوجيا أنكساغور؟

نعتقد أنَّ الأمر ليس بهذه السهولة؛ لسببين اثنين هما:

أولًا: كل ما تبقىٰ من كتابات لوقيبوس عبارة واحدة مروية

---

(١) Charles Mugler ،Le problème d'Anaxagore, ibid, p 317.

عند أيتيوس نصها: «**لا شيء يحدث صدفة. ولكن كل شيء يحدث وفق العقل والضرورة**»[1].

ومن ثَمَّ؛ فكوسمولوجيا لوقيبوس نراها محتاجة هي بذاتها إلىٰ أن تُستعلم لا أن تُعلمنا عن غيرها.

وثانيًا: لأنَّ أسلوب القياس والمقارنة رغم قيمته يبقىٰ محدودًا من الناحية الإجرائية أمام بعض الإشكالات المعقدة، التي تنتج عن الخصوصية.

غير أنَّنا نرىٰ ملمحًا منهجيًا ذا قيمة في تصور موغلر يحتاج إلىٰ التوسيع. وهو أنَّنا لا نعتقد أنَّ دراسة فيزياء لوقيبوس كافية لتأسيس تجاوز مشكلات وتعقيدات فيزياء أنكساغور؛ بل ينبغي أن نستحضر مجمل التصورات الكوسمولوجية السابقة لأنكساغور لنتمكن ليس فقط من فهم بعض مستغلقات رؤيته، بل أيضًا حتىٰ لا نقع في شَرَكِ تلك التأويلات التي أسقطت عليه دلالات مغايرة لزمنه الفكري. وهذا تفعيل منهجي لما سميناه من قبل بقراءة النتاج الفلسفي ما قبل السقراطي بما قبله لا بما بعده.

وفي سياق ضبط صلات التصور الكوسمولوجي لأنكساغور بما قبله وبما زامنه من تصورات، يمكن أن نستحضر هنا فلسفة أنكسيمنس؛ إذ كما يقول جون برنت: «**من الواضح أنَّ**

---

(1) Leucippe, B, II. Aétius, opinions, I, XXV, 4.

كوسمولوجيا أنكساغور مرتكزة علىٰ كوسمولوجيا أنكسيمنس»[1].

وهذا الارتكاز نراه بَيِّنًا في شرحه لحاصل فعل الـ«نوس» وكيفية تكون الأرض والأجسام السماوية؛ حيث نجده -أي أنكساغور- يستعمل فكرة التكثيف. ومعلوم أنَّ فكرة التكثيف وضديدها أي التخلخل، هي آلية التكوين الكوسمولوجي التي ابتدعها أنكسيمنس.

كما نجد في كوسمولوجيا أنكساغور حضورًا لفكرة قريبة مما نجده في التصور الميثولوجي الإغريقي القائل بمبدئية الخاوس؛ إذ ينسب له ديوجين اللايرسي القول: «**كانت الأشياء في الخاوس، ثم جاء العقل وصنع عالمًا منظمًا**»[2]. ولحظة الخاوس هي لحظة امتزاج جميع الأشياء، دون تميز شيء عن آخر. ولذا؛ كان فعل الـ«نوس» هو فعل فصل في الخاوس، نتج عنه عالم من الأشياء المتمايزة.

وخلاصة القول، إذا نظرنا إلىٰ لحظة الخاوس، أي اللحظة البدئية للعالم؛ سنلاحظ أنَّ كينونة الخاوس ليس فيها أي مقوم للانتقال إلىٰ لحظة الوجود الفعلي المتميز بمكوناته وأشيائه. هذا رغم قول أنكساغور باستبطان الخاوس للخليط المختلف، المتمثل في البذور؛ إذ لم يؤسس فيلسوف الـ«نوس» كوسمولوجيته علىٰ أي

---

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p312.

(٢) Diogène Laërce. II, 6.

جدلية محايثة ينبثق عنها العالم المنتظم تلقائيًا كما سيكون الحال مع الرؤية الميكانيكية التي بلورتها الفلسفة الذرية مثلًا. وهنا يصح أن نقول إنَّ أنكساغور يخرج عن نسق التفلسف الآلي الذي يجعل انبثاق العالم من لحظته البدئية، نتاج تفاعل ذاتي من العناصر؛ حيث أحال فعل إخراج العالم من الخاوس إلىٰ مبدأ فاعل، مبدأ «مفارق» هو الـ«نوس» أو «العقل» أو «الإله».

لكن ما ماهية فعل النوس الذي نتج عنه الكوسموس؟

٣-٢ معالجة لاستشكال فعل الفصل

إذا كانت الشذرة التاسعة[١] تفيد بأنَّ تكوين العالم حاصل فعل الفصل وإذا كانت الشذرة الثالثة عشرة تقول بأنَّ « كل شيء حركه النوس فقد انفصل»[٢]؛ فإنَّ منطوق الشذرة السادسة -وكذا السابعة والثامنة- يؤكد أنَّ فعل الفصل يستحيل أن يتحقق؛ حيث تقول الشذرة السادسة (ب٦): «**لا شيء يمكن أن يكون مفصولًا**

(١) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics ,35, 13.

(٢) (B13) When Nous began to move [things], there was separation off from the multitude that was being moved, and whatever Nous moved, all this was dissociated; and as things were being moved and dissociated, the revolution made them dissociate much more.

(Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 300.31-301.1)

وفي ترجمة الأهواني: «وحين بدأ العقل يحرك الأشياء، حدث الانفصال عن كل ما هو متحرك. وكل شيء حركه العقل فقد انفصل، فلما أخذت الأشياء في الحركة والانفصال زادت الحركة في انفصال الأشياء». الأهواني، م س، ص١٩٥.

أو يصير مستقلًا، ولكن جميع الأشياء، كما في البداية، لا تزال مجتمعة معًا الآن»[1].

بمعنىٰ أنَّه رغم الفصل الذي فعله الـ«نوس» بتحريكه للخليط؛ فإنَّ في كل شيء مقدارًا من كل شيء. أي حتىٰ العالم الذي نعيش فيه الآن، الذي هو حصيلة انفصال ليس فيه انفصال هوياتي أو ماهوي؛ بل «في كل شيء مقدار من كل شيء».

فكيف نوفق بين إفادته في الشذرة (ب٩) بأنَّ بدء تشكل العالم كان بفعل فصل بذور الخليط، وبين نفي الشذرة (ب٦) إمكان إنجاز عملية الفصل؟

وهل ينبغي أن نرىٰ في هذا الاختلاف تناقضًا يشرخ النسق الأنكساغوري؟

لا يجب أن يغرينا الحس النقدي؛ فنسارع إلىٰ الأخذ بمنطوق الشذرات الأنكساغورية، وإبراز مفارقاتها، وإلزام صاحبها بها، لإيقاعه في التناقض، ونعته بأنَّه لم يحسن تأسيس رؤيته الفلسفية علىٰ نحو نسقي مناغم؛ بل ينبغي الوعي بمختلف مراحل انبناء النسق، أولها لحظة التحديد الدلالي لمفهوم الـ«نوس»، واختصاصه بالنقاء الأنطولوجي، ثم التقدم نحو إعادة النظر في ماهية الفصل الأنكساغوري. وسيكون خيارنا المنهجي التميز بين الفصل المطلق وبين الفصل النسبي. ونزعم أنَّ هذا التميز هو المرتكز المناسب

(١) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 164.26-165.1.

لتأسيس قراءة صحيحة للشذرات الأنكساغورية، ورفع الالتباسات التي تحيط بها.

وليبان ذلك؛ نذكِّر بأنَّ التفكير الأنكساغوري يختلف كثيرًا عن التفكير الأيوني في تحديد ماهية الأصول الأنطولوجية. فهو لا يقدم البذور بالمدلول التي تم به تقديم الأسطقساط، أي كينونات وجودية محددة الهوية علىٰ نحو ماهوي متجانس؛ بل إذا استحضرنا الشذرة السادسة، وكذا الشذرة الثانية عشرة، نلحظ أنَّ حالة الاختلاط قائمة سواء في البدء الأول، أي حالة الامتزاج الأولىٰ، أو في حالة ما بعد تدخل الـ«نوس».

وعليه؛ يصح القول إنَّه رغم أنَّ الـ«نوس» في تكوينه للعالم قام بفعل الفصل في الخليط الأول، فإنَّ العالم الذي تشكل عن هذا الفعل، ليس عالمًا بكينونات ماهوية متمايز بعضها عن بعض. بل استنادًا علىٰ الشذرة السادسة؛ فإنَّ البذور وكذا كل كينونة أنطولوجية تظل كينونة مختلطة، باستثناء الـ«نوس». أي إنَّ حالة النقاء الماهوي لا يتوفر عليها إلا الـ«نوس»؛ ولذا فالبذور (أي المبدأ الثاني للعالم) مختلطة، غير نقية، والناتج عنها بعد خروجها من الخاوس هو أيضا كينونات غير متمايزة ماهويا، بل تحمل مقدارا من الامتزاج في أصولها التكوينية.

ومن بين الإشارات التي استعملها أنكساغور لإثبات استمرارية الامتزاج رغم فعل الـ«نوس» الفاصل لبذور الخليط، قوله في الشذرة العاشرة (ب١٠): «**كيف ينشأ الشعر عن اللاشعر،**

واللحم عن اللالَحم»[1]. ومناسبة هذا المثال هو أنَّه يريد أن يشير إلىٰ أنَّ الكائن الحي ينمو له شعر بينما هو يتغذىٰ في الظاهر بأشياء لا تبدي أي كينونة مشابهة للشعر. كما أن الحيوان النباتي ينمو جسده بالتغذي مما هو في الظاهر ليس لحمًا، أي إنَّ نمو جسده اللحمي يتم باستهلاك النبات، ومن ثمَّ فلا تفسير لذلك إلا بالقول إنَّ في كل شيء مقدارًا من كل شيء، أي إنَّ ثمة لحمًا في النبات أيضًا، كما فيه شعر ...!

وفي هذا يمكن أن نرىٰ حضور التأثير الأمبادوقليسي؛ إذ كما يقول برنت إنَّ هذه الشذرة «هي تقريبًا تحوير للشذرة التاسعة لأمبادوقليس». لكن علىٰ مستوىٰ الوضع الأنطولوجي للأصول الأولية ثمة اختلاف؛ إذ بينما يرىٰ أمبادوقليس تلك العناصر الأولية متمايزة عن بعضها البعض، يرىٰ أنكساغور أنَّ كل شيء فيه مقدار من كل شيء (الشذرة ب١١)[2]. وأنَّ الأشياء لم تفصل بالساطور (الشذرة ب٨)[3].

أي إنَّ أنكساغور لا يرىٰ وضعية الاختلاط خاصة بالمادة الأولىٰ التي نشأ عنها الكون؛ بل حتىٰ في حالة الكوسموس بعد حصول فعل الـ«نوس» يسود الاختلاط والامتزاج. إذ مهما كان مقدار صغر الشيء فإنَّه يحتوي مقدارًا من كل شيء. «ومهما كانت

---

(١) Scolie, A saint Grégoire de Nazianze، XXXVI, 911.

(٢) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 164.22.

(٣) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 175.11.

عملية التجزئة فلن نصل لشيء غير مختلط»[١].

وبينما نجد عند أمبادوقليس أنَّ التقسيم يمكن أن يصل إلىٰ عناصر أولية محددة متمايز بعضها عن بعض، هي الأسطقسات الأربعة؛ فإنَّ أنكساغور يرىٰ أنَّه «مهما جزأنا في أي شيء فلن نصل أبدًا إلىٰ جزء لا يحمل كل المتضادات»[٢]، وبهذا بدل أنكساغور جذريًا في تصور أمبادوقليس، بمعنىٰ أنَّنا مهما وصلنا في حالة التجزيء؛ فلن نصل إلىٰ عنصر خالص، بل كل عنصر مختلط وحامل لمختلف العناصر الأخرىٰ.

ويمكن أن نسند هذا الفهم بالتصنيف الأرسطي القائل «إذا افترضنا المبادئ الأولىٰ لانهائية، فإنها إما أن تكون واحدة من حيث النوع، كما هو الحال عند ديموقريط، أو متضادة»[٣]. والقول بأنَّ المبادئ اللانهائية غير متماثلة، بل متضادة يعود إلىٰ أنكساغور. وهو ما نجد منذ القدم عددًا من الفلاسفة ينسبون له هذا الفهم لطبيعة المبادئ الأولىٰ، مثل ثيميستيوس وفورفوريوس وسمبليقيوس[٤]. هذا رغم أنَّ الشارح الإسكندر ينسب التصورين معًا إلىٰ ديموقريط.

---

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p303.

(٢) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p306.

(٣) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p305.

(٤) انظر هامش رقم ٣ عند:

John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p305.

وعليه؛ يتبيَّن أن أنكساغور أجرىٰ تعديلًا جوهريًا في طبيعة المادة الأولية للتكوين الأنطولوجي، حيث نفىٰ أحاديتها ضدًا علىٰ الأنطولوجيا الملطية؛ كما نفىٰ أن تكون متعددة ومفصولة ماهويًا، كما تصورتها أنطولوجيا أمبادوقليس.

لكن، كما ألمحنا سابقا، فإن هذا التصور يصادم الوسم الأرسطي للأصول الأولية الأنكساغورية، حيث نعتها بال «ميومبريس» Όμοιομερης، وهو لفظ إغريقي يعني الـ«متشابهات» أو الـ«متجانسات»، فهل يمكن قبول هذا التوصيف الذي قدمه أرسطو ؟

من الملحوظ أن أرسطو كان مصرا علىٰ استعمال هذا اللفظ لوسم الأصول البدئية الأنكساغورية، حيث تكرر عنده في خمسة من كتبه، إذ نجده في متن السماع الطبيعي[١]، وفي متن السماء[٢]، وفي متن الكون والفساد[٣]، وفي متن الحيوان[٤]، وفي متن الميتافيزيقا[٥]. وهذا الإصرار علىٰ تكرار استعمال هذا التوصيف يلزم أي باحث بأن يعيره انتباها، والاحتراس من التسرع في رفضه.

لكن بعد تأملنا في هذا الوسم انتهينا إلىٰ أنه رغم تكراره في

---

(١) Aristote, physique 4: 187a 25.

(٢) Aristote, sur le ciel T 3: 302a 28 - b 5, T 4: 11-26 302b.

(٣) Aristote, De la géneration et de la corruption, A 1: 24 314a - 314b 1.

(٤) Aristote, Géneration des animaux, A 18: 723A.

(٥) Aristote, Metaphysique, A 3: 984a 16.11 A 7: 28 988A.

أكثر من متن أرسطي، هو وسم غير دقيق، بل يورد الفهم موردا خاطئا في فهم معنىٰ الأصل البدئي عند أنكساغور.

ورفضنا استعمال الوسم الأرسطي راجع إلىٰ أسباب:

أولها: إن ما تبقىٰ لنا من شذرات أنكساغور ليس فيه استعمال لهذه الكملة في توصيف الأصول الأولية، بل استعمل فيلسوف كلازومين لفظ «سبيرماطا» σπερματα (البذور) لا «ميوميريس» (المتجانسات).

وثاني الأسباب: هو أنَّ استقدام التعبير الأرسطي لتوصيف تلك المبادئ الأولية؛ سيؤدي إلىٰ تكوين فهم مناقض تماما لثابت معرفي يتكرر في مختلف الشذرات الأنكساغورية، وهي اختلاطية كل شيء، وأن الكينونة الوحيدة التي تمتاز بالنقاء هي الـ«نوس» فقط.

وثالثا: لأننا نرىٰ الأطروحة الفلسفية الأنكساغورية مشدودة إلىٰ مطلب نقدي رافض للبحث الأيوني المنجذب نحو تعيين مبدأ/ أصل بوصفه مُحَدَّدَ الهوية، حيث نراه مجاوزا لهذا النموذج في التفكير بتوكيده علىٰ أنَّ الأصل اختلاف لا وحدة. وهذه المجاوزة حاصلة في إشارته إلىٰ أن البذور مختلفة التكوين، وأن القول بهذا الاختلاف هو شرط إمكان تفسير ذلك السؤال الذي صاغه في الشذرة العاشرة (ب١٠): **«كيف ينشأ الشعر عن اللاشعر، واللحم عن اللالَحم»**[1].

---

(1) Scolie, A saint Grégoire de Nazianze, XXXVI, 911.

وإذا تحقق هذا، واستبعدنا الوسم الأرسطي، قائلين بأن أنكساغور لا يفكر بمنطق ماهوي، بل يقول باختلاطية الأصول؛ فإن السؤال الذي يظل مطروحا هو: ما الفرق إذن بين حالة الخليط البدئي قبل تدخل النوس، التي وسمها بالاختلاط، وحالة الكوسموس الحاصلة بعد تدخله، ذلك التدخل الذي وسمه بكونه فعل فصل لما هو مختلط؟

ما الفرق بين الحالة الأولىٰ التي كانت امتزاجا، والحالة الثانية التي هي أيضا لا تزال في مستوىٰ الاختلاط والامتزاج، حيث كل شيء فيه مقدار من كل شيء؟

إن الفرق يكمن فقط، حسب التصور الأنكساغوري، في هيمنة عنصر أوعناصر أكثر من غيرها. بمعنىٰ أن فعل الفصل لا يحقق الفصل الماهوي، أي الفصل المطلق، بل هو فقط فصل نسبي يجعل بعض العناصر تهيمن أكثر من غيرها، مما يسمح باستواء العالم وتمايز كينوناته.

وهذا الفهم نستمده من الشذرة الثانية عشرة حيث يقول أنكساغور:

«و كانت هناك أشياء كثيرة في أشياء كثيرة. ولا ينفصل أو يتميز شيء عن شيء انفصالا أو تمييزا مطلقا، ماعدا العقل . . .»[1].

---

(1) Simplicius, *Commentary on Aristotle's Physics* 164.24-25, 156.13-157.4.

الترجمة العربية أخذناها عن الأهواني، م س، ص ١٩٥.

إن مفارقة اشتراط نشأة الكون بحصول فعل الفصل، ونفي إمكانه؛ مفتاحها فهم الإشكال بدراسة المسألة في سياق بحث زمانية الكون الأنكساغوري. وفي سبيل بيان ذلك نقول:

بما أنَّ الذي تلا فعل الفصل لم يكن فصلًا تامًا، حيث تؤكد الشذرة (ب٦) الحالة الامتزاجية لكل الظواهر والكينونات الوجودية، حتىٰ بعد تدخل الـ«نوس»! وكما تؤكده أيضًا الشذرة الثامنة، التي تصل إلىٰ حدٍّ نفي فصل الكيفيات (الحار، البارد . . .) وليس فقط فصل الكميات، إذ تقول: «إنَّ الأشياء ليست منفصلة بعضها عن بعض في هذا العالم، ولا الحار منفصل عن البارد بساطور، ولا البارد عن الحار»[١]؛ فإنَّ معنىٰ ذلك أنَّ فعل الفصل الذي قام به الـ«نوس»، لم يؤدِّ إلىٰ انفصال هوياتي. بمعنىٰ أنَّ ما نراه ليس ذواتًا هوياتية متمايزة ككينونات ماهوية عن بعضها عن بعض، بل إنَّ الأشياء ما تتمايز في الظاهر لنا إلا بفعل «**زيادة كمية**»[٢] فقط. أي إنَّ كمية من عناصر أولية تكون في هذا الشيء أكثر من غيره مما يجعله يبدو لنا متمايزًا عنه.

وهذا يعني أنَّ الوضع الأنطولوجي الأول للخاوس لم يختلف اختلافًا جوهريًا عن وضع الاستواء ككون الحاصل بعد الفعل الأول للـ«نوس» الفاصل لأشياء الخليط البدئي.

لكن كيف يمكن تأويل هذا الوضع الامتزاجي للكينونة

---

(١) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 175.11.

(٢) André Laks, Les fonctions de l'intellect, Methodos N^0 2/ 2002, p21.

الأنكساغورية حتىٰ لحظة الاستواء الكوني؟

في الدراسات المعاصرة تأويلات وتقويمات عديدة، نستحضر منها موقفين اثنين للباحث الفرنسي لأكْسْ Laks؛ أولهما موقفه في بحثه «أزمة العقل، بصدد نوس أنكساغور» ١٩٩٣[١]، حيث زعم بأنَّ فعل الـ«نوس» فعل فاشل، لم يحقق هدفه؛ إذ بقيت الحالة الاختلاطية كما هي حتىٰ بعد إقدامه علىٰ محاولة الفصل! وهو قول نراه غير موفق في فهم دلالة النظرية الأنكساغورية. وقد تراجع هذا الباحث بنفسه عن موقفه هذا في بحثه الموسوم بـ«وظائف العقل»[٢]، فعاد من جديد إلىٰ التفكير في مسألة الفصل، مقدمًا إجابتين اثنتين:

الأولىٰ: اعتمد فيها تقييم المبدأ الثيولوجي في علاقته بإيجاد العالم، بوصفه عالمًا بديعًا، ومن ثمَّ؛ ففعل الفصل أو الإيجاد هو فعل يستحق الفعل ما دام نتج عنه هذا العالم البديع، رغم عدم بلوغ مرحلة الفصل التام.

أما الإجابة الثانية، التي نراها تستحق الإيراد والاهتمام أكثر من الأولىٰ؛ فهي تمييز لأكْسْ Laks في الفصل الأنكساغوري بين مستويين هما الفصل النظري والفصل العملي. وأستحضر هنا ذينك

---

(١) LAKS A. "Mind's Crisis. On Anaxagoras' Nous", dans: J. ELLIS (éd.), Ancient Minds. Proceedings of the 1992 Spindel Conference (The Southern Journal of Philosophy, 31, 1993, Supplement), p. 19-38.

(٢) André Laks, Les fonctions de l'intellect, Methodos N^0 2/2002, p.7-31.

المستويين؛ لأقول إنَّ الفصل النظري تميز الأشياء في مبدئها. وهذا التمييز هو شرط الانتقال إلىٰ التمييز الفيزيائي الذي يمنح الأشياء وجودها المميز، وإن لم يكن مميزًا ماهويًا علىٰ نحوٍ تام غير مختلط. بمعنىٰ أنَّ الـ«نوس» له إدراك نظري لتمايز المبادئ، كما أنَّه علىٰ مستوىٰ التشكيل الكوسمولوجي لا يترك البذور في حالة الخليط الأول؛ بل يدفعها نحو درجة أخرىٰ من التمايز. غير أنَّ هذه الدرجة ليست تمايزا تامًا، بل يبقىٰ فيها ولا بدَّ أثر من الحالة الوجودية الأولىٰ، أي حالة الاختلاط.

لكن ما الدليل علىٰ أنَّ هذا هو المعنىٰ الذي أراده أنكساغور؟

وإذا كان الأمر كذلك فلماذا سمىٰ فعل الـ«نوس» بكونه فعل «فصل»؟

كل ما تبقىٰ لنا من شذرات الكلازوميني لا يعطينا أيَّ إجابة صريحة عن الإشكال، وليس ثمة أي شذرة تبرر اختلاف التوصيف لفعل الـ«نوس» كفصلٍ، وتوصيف محصول الفعل في الشذرة السادسة (أي العالم) بانتفاء وقوع الفصل فيه، حيث «في كل شيء مقدار من كل شيء»؛ إنما ما سبق هو قراءة بعدية نَتَقَرَّىٰ فيها ما بين السطور، أو مستلزمات النظرية الأنكساغورية؛ ولا نزعم بأنها مسطورة من قبل أنكساغور نفسه.

لكنَّنا نرىٰ أيضًا أنَّ تأويل لاَكْسْ Laks ناقص سواء تأويله الثاني القائم علىٰ فكرة التمييز بين الفصلين النظري والعملي،

أو تأويله الأول القائل بأنَّ فعل الـ«نوس» فعل فاشل، لم يحقق هدفه، بدعوىٰ أنَّ الحالة الاختلاطية بقيت كما هي حتىٰ بعد إقدامه علىٰ فعل الفصل! وذلك لأنَّنا نرىٰ أنَّ ثمة أمرًا آخر أهم من هذا وذاك، وهو أنَّ علىٰ فكرة نسبية الفصل تؤسس معالجة جديدة لإشكالية الكون والفساد، التي كانت هاجسًا ملحًا في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد.

وهو ما سنبينه في دراسة زمانية العالم، بعد أن نتبيَّن صورة الكوسموس.

٣-٣ صورة الكوسموس وزمانيته

إذا نظرنا إلىٰ جدلية المبدأ الفاعل وموضوع الفعل؛ فإنَّنا بلغة إحصائية لا بدَّ أن نقول إنَّ كينونة الوجود الفعلي تستلزم، حسب أنكساغور، مبدأين اثنين؛ هما: «**البذور**» و«**العقل**» الـ(«نوس»).

فماذا يقصد أنكساغور بالبذور؟

هنا يحضر التصور الأيوني، القائل بأنَّ الكثرة لها مبدأ أصل قبل التحول والتشكل؛ حيث قدَّم أنكساغور البذور بوصفها أصل كل أشياء الكون، بل أصل حتىٰ العناصر الأولية الأربعة. وهكذا نلحظ أنَّه رغم أخذه بالفكرة الأيونية التي ترجع الكثرة إلىٰ أسطقس أولي، فإنَّ حتىٰ تلك الأصول الأسطقساطية التي قال بها الأيونيون جعلها أنكساغور مأصولة لا مُؤَصِّلَةً. وأصل الأسطقس عنده هي البذور التي لها أولوية أنطولوجية. وقد قلنا سابقًا بأنَّ تلك البذور

في تصوره «بعددٍ لا نهائي»[1]. وفي هذه الحيثية اختلف عن التفلسف الملطي الذي تعلق بأسطقس واحد، واتفق مع الفلسفة الذرية، المعاصرة له، القائلة بمبدأ الكثرة اللامتناهية للأصول. وفي هذا يقول أرسطو في كتاب «**السماع الطبيعي**»: «الذين يعتقدون أنَّ العناصر لامتناهية العدد، كأنكساغور وديموقريط»[2]، وهذا ما يعبر عنه أيضًا الدوكسوغرافي هيبوليت بتوصيفه للمبادئ الأولية الأنكساغورية قائلًا بأنها «بعدد لانهائي، وبحجم لانهائي في الصغر»[3]. وهذا التوصيف لحجم البذور مقارب جدًا لمعنىٰ الذرات في فكر المدرسة الأبديرية.

والوضع الأنطولوجي الأول للبذور هو، كما أسلفنا القول، وضع اختلاط وامتزاج، وهي حالة سابقة علىٰ وجود الكوسموس، الذي استلزم علَّة فاعلة، تخرج البذور من وضع الاختلاط إلىٰ وضع الانفصال ليتم تشكيل العالم؛ حيث لم تنفصل تلك البذور إلا بعد تدخل المبدأ الفاعل، أي الـ«نوس».

فكيف سارت عملية التكوين بعد فعل الفصل البدئي؟

يرىٰ أنكساغور أنَّ الكون أخذ في التشكل من المادة الأولية المختلطة بفعل تحريك من النوس. ويقدم لنا صورة عن الحركة الأولىٰ بكونها كانت حركة دائرية أشبه بالزوبعة؛ حيث نلقىٰ في

---

(١) Aristote, Metaphysique I, 3; p. 984a 11.

(٢) Aristote,Pysique, III, 4; p. 203a 19.

(٣) Hippolyte, Réfutation des toutes les hérésies. I, 8, 1.

الشذرة التاسعة[1]، وصفًا لتلك الحركة التي أخذت تمتد بالتدريج وتتوسع، ومع ازدياد سرعتها بدأت بعض عناصر الخليط في الانفصال. أما عن هوية تلك العناصر؛ فتوضحها الشذرة الخامسة عشرة، التي تقول بأنَّ العناصر التي انفصلت في البداية هي الخفيف والمكثف، والبارد والحار، والظلام والنور، والرطب واليابس[2].

ويبدو أنَّ أنكساغور قاس الزوبعة الكونية الأولىٰ علىٰ المشاهد في الزوابع الملحوظة في الطبيعة. وقد أضاف في بيان الناتج عن تلك الزوبعة، بأنَّه نظرًا لثقل العناصر الكثيفة[3]، فإنها تمركزت في الوسط، بينما العناصر الخفيفة تصاعدت إلىٰ الأعلىٰ. ثم انتقل إلىٰ القول بأنَّ العناصر الثقيلة هي التي كَوَّنَتْ الأرض، بينما العناصر الخفيفة التي تطايرت إلىٰ الأعلىٰ كونت السماء. أما عن تفاصيل وصفه لعملية التكوين؛ فيشير أنكساغور إلىٰ أنَّه لما انسحب الماء عن السحاب، تكثف فتكون منه التراب، وعن التراب تكون الحجر. أما الأجسام السماوية؛ فتكونت بفعل اقتطاع قطع من الأرض، تطايرت إلىٰ الأعلىٰ ملتهبة بفعل الأثير[4] وسرعة الحركة.

(١) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics ,35,13.

(٢) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 157.5.

(٣) نلقىٰ عند هيبوليت توصيفًا لتباين تموضع العناصر من منظور أنكساغور، انظر:
Hippolyte, Réfutation des toutes les hérésies. I, 8, 2.

(٤) - ينتقد أرسطو في كتاب السماء، كيفية استعمال أنكساغور لمفهوم الأثير، بدعوىٰ أنه: «يخلط بين الأثير والنار».
Aristote, Traité du ciel, III, 3, 302 a28.

وفي قوله هذا باقتطاع قطع من الأرض وتشكيل الأجسام السماوية، يكشف لنا عن موقفٍ فيزيائي امتاز به عن السائد الثقافي في زمنه؛ حتىٰ استحق به حكم الإعدام في محكمة أثينا. إذ كان قوله، بأنَّ الأجسام السماوية مجرد أحجار، من بين مستندات محاكمته؛ حيث نزع عن الجسم السماوي طابعه النوارني الإلهي، وجعله مجرد كينونة مادية.

فمن أين استمد أنكساغور هذا التصور؟

يذهب عديد من الدوكسوغرافيين إلىٰ أنَّ الحافز الذي دفع فيلسوف كلازومين إلىٰ نزع التأليه عن الأجسام السماوية، هو حادثة سقوط النيزك في أيجوس؛ حيث لاحظ أنكساغور طبيعته الصخرية؛ فاستنتج أنَّ الأجسام السماوية ليست كما يعتقد اليونانيون، أي آلهة نورانية، بل هي مجرد كتل حجرية. وهذا الموقف لم ينفرد به أنكساغور، بل نجد عند أيتيوس[1] إيرادًا لموقف ديموقريط وميطرودور في شأن طبيعة الشمس بكونها حجرًا ملتهبًا. وفي شذرة أخرىٰ واردة عند أيتيوس نقرأ أنَّ أنكساغور وديموقريط كانا يقولان بأنَّ «القمر هو جسم صلب حجري، يحتوي

= ويستحضر سمبليقيوس (Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 119, 2) هذا النقد الأرسطي، مشيرًا إلىٰ أنَّ إساءة استعمال أنكساغور للفظ الأثير آتية من الأصل اللغوي للفظ الذي يفيد الاحتراق، والذي منه حصل الالتباس الدلالي بخلطه بمفهوم النار.

(1) Aétius,II 20, 6.D 349

علىٰ أراضٍ منبسطة وجبال وأودية»[١]. وفي سويداس[٢]: قال أنكساغور إنَّ الشمس حجر من نار ملتهبة.

ويرىٰ فيلسوف كلازومين بأنَّ الأجسام السماوية (الشمس، والقمر، والنجوم) كلها أحجار تتحرك حركة دائرية؛ والنجوم تدل بإضاءتها علىٰ أنها أحجار ملتهبة، مثلها مثل الشمس، غير أننا لا نحس بحرارة النجوم بسبب بعد المسافة التي تفصلنا عنها؛ كما أنَّ حرارتها ليست بمقدار حرارة الشمس؛ لأنها تقع في منطقة أكثر برودة. بيد أنَّ القمر ليس حجرًا ملتهبًا، بل هو مجرد قطعة ترابية؛ لأنَّ أصله هو الأرض، وفيه جبال وأودية، وليس له نور من ذاته، بل هو مجرد عاكس لنور الشمس.

وهذه الصورة الحجرية للقمر لم تكن مقبولة في التمثل الديني السائد. ولذا؛ نجد عند بلوتارك إشارة إلىٰ أنَّ نظرية أنكساغور في القمر كانت من الأسرار التي كان قراء كتابه يتناقلونها بسرية؛ حيث يقول: «**كان أنكساغور أول من حدَّد في أحد كتاباته، وبطريقة واضحة وجريئة نظريته عن إضاءات وظلال القمر**»[٣]. ويضيف بأنَّ كتابه هذا «**كان يتداول بسرية بين أيدي عدد قليل من الأشخاص، الذين لا يكشفونه إلا لمن يثقون فيه**»[٤].

---

(١) Aétius, II, 25, 9,D. 356.

(٢) Suidas, Lexique, Anaxagore.

(٣) Plutarque. Nic. 23.

(٤) Plutarque. Nic. 23.

وعليه؛ يمكن أن نستنتج من الشواهد الدوكسوغرافية السابقة أنَّ أنكساغور كان ينتقد عقيدة تأليه الأجسام السماوية؛ ولولا حماية صديقه بركليز؛ لكان مصيره المصير ذاته الذي سيتعرض له لاحقًا سقراط[١].

كما يُنسب إلىٰ أنكساغور تفسير لظاهرة الكسوف والخسوف، قائم علىٰ توصيف منازل القمر من الأرض والشمس (الشذرة

---

(١) في متن «دفاع سقراط» (Platon, Apologie de Socrate) نلاحظ أنَّ فكرة صخرية القمر والشمس كانت من بين الاتهامات التي قوبل بها سقراط، بوصفها هرطقة تستوجب العقاب. وقد انتقد سقراط هذا الاتهام قائلًا بأنه تصور قال به أنكساغور، وهو متداول بين الناس بفعل وفرة كتابه ورخص ثمنه.
يقول ميليتوس متهمًا سقراط:
- إنك ملحد بشكل عام.
- أي تصريح غريب! لماذا تظن ذلك، يا ميليتوس؟ هل تعني بأنني لا أعتقد في إله رئيس للشمس أو القمر مثل بقية الجنس البشري؟
- إني أؤكد لكم أيها القضاة أنَّه لا يؤمن بذلك؛ لأنَّه يقول إنَّ الشمس هي حجر، والقمر تربة.
- أيها الصديق ميليتوس، هل تظن أنك تتهم أناكساغوراس؟ هل لديك رأي سافل كهذا عن القضاة، كي تتوهم أنهم هكذا أميون ولا يعرفون أن هذه القواعد الفكرية موجودة في كتب أناكساغوراس الكلازوميني الذي تمتلئ كتبه بها؟ ولهذا قيل إنَّ الشباب تعلموها من سقراط، في الواقع، في حين يستطيعون أن يشتروها من المكتبات بدراخما واحدة علىٰ الأكثر».
أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، محاورة أبولوجي، ترجمة شوقي داود ترماز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤، ص ٢٩٩.

ب٩). وفي هذا يقول هيبوليت[١] بأنَّ أنكساغور كان أول من حدد مراحل الكسوف.

أما عن شكل الأرض؛ فهي حسب فيلسوف كلازومين مسطحة[٢]، ومحمولة بالهواء. ومما يسند هذا التصور أنَّه لا يقول بوجود الفراغ؛ ولهذا برر بقاء الأرض مرفوعة بضغط الهواء الذي يوجد أسفلها. وبهذا أيضًا فسر ظاهرة الزلازل[٣]، حيث قال بأنها تحدث بفعل اصطدام الهواء الذي فوق الأرض بالهواء الذي تحتها، مما يجعل الأرض تتحرك؛ فتتزلزل.

هذا ملمح عن تصوره للناتج عن فعل الفصل الذي قام به النوس في الخليط البدئي. غير أنَّ ذلك الملمح رسمناه بقصدية استبعاد الإشكالية التي أسسناها سابقًا، أي مفارقة حصول الفصل واستحالة إنجازه، فلنتناولها الآن بشيء من التفصيل، مبتدئين بمسألة زمانية العالم.

بعد أن أوضحنا ملامح الكوسموس الأنكساغوري، المتولد من تحريك الـ«نوس» للخليط البدئي، لننتقل الآن إلىٰ سؤال لازم عما سبق وهو:

ما الطبيعة الزمانية لذاك العالم الناتج من تحريك الخليط؟ هل هو خالد أم فاسد؟ وما علاقة هذا بفعل الفصل الحاصل من النوس؟

---

(١) Hippolyte, Réfutation des toutes les hérésies, I, 8, 9.

(٢) Diogène Laërce. II, 6-15.

(٣) Hippolyte, Réfutation des toutes les hérésies. I, 8, 12.

إن كانت الفلسفة الملطية شغلها أصل العالم أكثر مما شغلها مآله؛ فإننا نلحظ أنَّ فلسفات نهاية القرن الخامس قبل الميلاد، شغلها سؤال مآل العالم أكثر من مبدئه وأصله. ويبدو ذلك السؤال مرتبطًا بنوعية اللحاظ الجديد الذي تبلور في تلك الفلسفات، وهو تحديد القانون الناظم للوجود؛ إذ إنَّ التفكير في القانون مجاوزة للحظة البدء الأول إلىٰ لحظة استواء الكون. وكان لا بدَّ من مساءلة للتالي لذلك الاستواء، أي المآل.

ومسألة المآل مرتبطة بمسألة الفساد، وهي مسألة نجد لها أجوبة في مختلف الفلسفات المزامنة لأنكساغور؛ إذ واجهت سؤال الكون والفساد، مُحاوِلةً إيجاد تفسير لمسألة استمرارية الكون، رغم فعل الفساد الساري فيه. وكان منتهىٰ جوابها أن قالت بأحد جوابين اثنين هما:

إما تفسير مآل العالم بالقول بالعود أو الصيرورة الدائرية، وهو ما قال به أمبادوقليس مستعيدًا بذلك الموقف الأنكسيمندري.

وإما تفسير المآل بالاستمرارية الخطية الحافظة لتوازن الكون.

لكن الجديد هو أنه «**حوالي منتصف القرن، اهتزت الثقة في إمكان توازن دينامي دائم**»[1]؛ مما جعل فكرة مآل العالم تستحيل من جديد إلىٰ إشكال عصيٍّ ومستفز.

وبالنسبة إلىٰ الجواب الذي قدَّمه أمبادوقليس، فقد كان قائمًا

---

(1) Charles Mugler, Le problème d'Anaxagore, ibid, p 318.

علىٰ فكرة تتالي تكون العالم علىٰ نحو لانهائي، مع عود القوىٰ الأولىٰ إلىٰ حالتها البدئية. لكن أنكساغور وكذلك لوقيبوس رفضا فكرة العود. بيد أنَّ طريقة لوقيبوس في حلّ الإشكال لم يقبلها أنكساغور رغم أنَّه يتقارب مع الفلسفة الذرية من خلال مفهوم البذور؛ فقال بحلٍّ جديد.

فما هو هذا الحل؟

قبل الجواب عن هذا الاستفهام، نحتاج الجواب عن سؤال أولي هو:

هل قال أنكساغور بخلود العالم أم فساده؟

إنها مسألة خلافية بين المتأولين والشراح منذ القدم:

فأرسطو يعتقد بأنَّ الكلازوميني يقول بخلود العالم، بينما نسب له الدوكسوغرافي أيتيوس القول بفكرة فساده. وقد انتقل هذا الاختلاف إلىٰ المحدثين؛ فنجد بول طانيري، وف.م. كورنفورد، وس.فريمان يأخذون بالتأويل الأرسطي، قائلين بأنَّ أنكساغور قال بأنَّ العالم له بداية، ولكنه ليس له نهاية زمنية، أي إنَّه خالد. في حين يرفض ج.زافيروبولو Zafiropulo هذا التأويل قائلًا بأنَّ أنكساغور يقول بالبداية والنهاية، أي بالكون والفساد.

وأضع جانبًا هذه التأويلات المتناقضة لأحاول أن أستخلص من المتن الأنكساغوري ومضات لعلها تسمح بتأسيس الجواب.

وفي سبيل ذلك، أعترف ابتداء أن ليس في ما تبقىٰ أمامنا من

نصوصه الشذرية أي تصريح بزمانية العالم؛ إنما كل ما في المكنة هو تأسيس الجواب بحيثيات غير صريحة يمكن التقاطها من هنا وهناك؛ لذا سميتها بالومضات.

فما هي؟ وكيف يمكن التوفيق بينها؟

الومضة الأولىٰ: نستمدها من تقديمه لصيرورة التكوين بوصفها لا تشهد عودًا إلىٰ الحالة الأولىٰ. بمعنىٰ أنَّ فعل الفصل الذي حدث عنه التكوين الأول لا يعود في الاتجاه العكسي.

والثانية: نستمدها من نفيه المآل إلىٰ العدم بعد الوجود.

والثالثة: تلتمع في قوله بأنَّ فعل الفصل مستمر.

لنبدأ بالومضة الثانية:

لقد لاحظنا من قبل أنَّ الفلسفة البرمنيدية أنكرت التحول والتغير، وكان مرتكزها الاستدلالي لدعم هذا الإنكار هو أنَّ القول بالتغير يؤول إلىٰ مفارقة، وهي أنَّ الوجود يصير لاوجودًا، واللاوجود يصير وجودًا!

ويبدو أنَّ أنكساغور تأثر بهذا التصور البرمنيدي، ليس في نفيه للتغير؛ بل في نفيه لإمكان صيرورة الوجود إلىٰ اللاوجود، أي إلىٰ العدم. وهذا ما يعبر عنه الدوكسوغرافي أيتيوس[1] بقوله: رفض أنكساغور الاعتقاد بأنَّ شيئًا ما خرج من اللاوجود أو يؤول إلىٰ اللاوجود.

---

(١) Aétius. I, 3, 5,D. 279.

وما يعبر عنه أيضًا أرسطو في كتاب «**السماع الطبيعي**» عندما قال بأنَّ أنكساغور انضم إلىٰ الرأي المشترك بين الفيزيائيين، القائل لا شيء يمكن أن يأتي من العدم؛ لهذا قال بأنَّ «الكل في الأصل كان مختلطًا»، وأنَّ كل «ظاهرة هي مجرد تغيير بسيط»[1].

وعليه؛ يتبيَّن أنَّ أنكساغور لا يأخذ إلا نصف الأطروحة البرمنيدية، أما نصفها الآخر أي إنكار التغير فلم يأخذ به؛ لأنَّه لم ير في التغير انتقالًا إلىٰ اللاوجود، بل قال بأنَّ التغير إما انفصال أو امتزاج، وليس خروجًا من اللاوجود إلىٰ الوجود، ولا انتقالًا من الوجود إلىٰ اللاوجود. وهكذا انتهىٰ إلىٰ إنقاذ فكرة التغير من المفارقة التي ألصقتها بها البرمنيدية، منتهيًا إلىٰ فكرة «بقاء المادة» واستمراريتها. ومن هذا يتبيَّن أنَّ التفسير الأنكساغوري البديل تغيير جذري في معنىٰ التغيير الأنطولوجي؛ حيث صار إما حركة انفصال أو حركة امتزاج. وهو بذلك كان واعيًا بأنَّه يقف علىٰ نقيض الأطروحتين الملطية والإيلية؛ حيث يقول في الشذرة (ب١٧):

«ويخطئ الهلينيون في قولهم: إنَّ الأشياء تظهر إلىٰ الوجود ثم تختفي؛ فلا شيء يظهر إلىٰ الوجود أو يختفي عن الوجود، بل هناك انفصال أو امتزاج لما هو موجود. والصواب أن يقولوا عن الأشياء الظاهرة إلىٰ الوجود إنها «امتزاج»، وعن التي تختفي عن الوجود إنها «انفصال»»[2].

---

(1) Aristote,Pysique, I, 4; p. 187a 26

(٢) الأهواني، م س، ص١٩٥-١٩٦.

وفاعل تلك الحركة هو الـ«نوس»، وموضوعها هو البذور الأولية، أي إنَّ الذي ينفصل ويمتزج هو تلك البذور.

وما دام الوجود لا يأتي من العدم؛ فلا بدَّ من القول بقدم الـ«نوس» وكذا بقدم البذور. بمعنىٰ أنَّ الخليط البدئي ليس له بداية زمنية، مثله في ذلك مثل الـ«نوس».

فهل يصح أن نؤسس علىٰ هذه الومضة القول بمحدودية زمان العالم؟

من حيثية البدء يجب أن نميز في الومضة الأولىٰ بين الخليط البدئي وبين العالم، فإذا كان الأول لا بداية زمنية له؛ فإنَّ العالم له بدء في الزمان. فهو من هذه الناحية حادث، بفعل كونه ناتجًا عن فعل الـ«نوس» في الخليط البدئي. ولتوكيد هذا التأويل؛ يمكن استحضار الموقف الأرسطي[1]، الذي يؤاخذ أنكساغور علىٰ كونه جعل بدء الكون في لحظة محددة في الزمن. والمؤاخذة نفسها نراها تتكرر من قبل أوديم. وقد حاول سمبليقيوس تقديم مخرج

= وفي ترجمة باطريسيا كورد، وريتشارد د.مكيران:

(B17)" The Greeks do not think correctly about coming-to-be and passing-away; for no thing comes to be or passes away, but is mixed together and dissociated from the things that are. And thus they would be correct to call coming-to-be mixing-together and passing-away dissociating."

(Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 163.20-24)

Curd Patricia & Richard D. McKirahan. Presocratics Reader, ibid. p105.

(١) Arisote, Phys. 250 b 25.

محتشم؛ فزعم أنَّ أنكساغور وتلامذته «**أرخيسبلاس وميطرودور لم يبلوروا فرضية بداية للصيرورة الكونية إلا لأسباب بيداغوجية، أي لتسهيل العرض**»[١]، وهذا تصور لا نقبل به رغم أنَّ له تبعًا حتىٰ في زمننا المعاصر، مثل شارل موغلر الذي يزعم «**أنَّ هذا التفسير يبدو معقولًا جدًّا**»[٢]؛ إذ نعتقد أنَّ مسألة الإيضاح البيداغوجي لم تكن حاضرة عند أنكساغور بالقدر الذي يجعله يغاير موقفه.

فما البديل؟

يجب أن نستمر في استثمار ما التقطناه من ومضات. وهنا ينبغي أن نستحضر الومضة الثالثة، التي تفيد بأنَّ فعل الفصل لانهائي، أي ليس له حد زماني؛ بل هو صيرورة دائمة غير منتهية. فيكون التصور الأنكساغوري هو أنَّ فعل الفصل، أي الحركة الدائرية، تظل مستمرة دومًا.

لكن هل نؤسس علىٰ هذا القول بأنَّ الناشئ من فعل الفصل في الخليط البدئي ليس له حدٌّ في الزمان المستقبلي، بينما له بداية زمانية في الماضي، أي نقول بخلود العالم لا بأزليته؟

إنَّ تأويلنا للفلسفة الأنكساغورية يقوم علىٰ وعي بأنَّ العالم حسب أنكساغور يحتل منطقة الوسط من الخليط البدئي، أي تلك المنطقة التي نفذ فيها فعل الـ«نوس»، ومن ثمَّ يبقىٰ العالم محاطًا

(١) Simplicius, Commentary on Aristotle s Physics. II 21, 24.

(٢) Charles Mugler, Le problème d'Anaxagore, ibid, p337.

بطبقة دائرية من المادة الأولية، التي لم يصل إليها فعل الفصل، الذي قلنا بأنَّه فعل مستمر دومًا.

ثمة احتمالان:

- إما أن يفنىٰ العالم.

- وإما أن يعود إلىٰ حالته الأولىٰ، أي يعود الكون بحركة عكسية لينتهي إلىٰ حالة البدء، أي اختلاط البذور.

أما الاحتمال الأول أي فناء العالم؛ فهو غير مناغم للومضة الثانية، القائلة بأنَّ الوجود لا يؤول إلىٰ اللاوجود(١).

وأما الاحتمال الثاني؛ فهو أيضًا غير قابل للأخذ إذا واجهناه بالومضة الأولىٰ القائلة بأنَّ صيرورة التكوين الأنطولوجي عند أنكساغور لا تشهد عودًا إلىٰ الحالة الأولىٰ.

فما العمل؟

إنَّ مفتاح الحل يكمن في تلك الومضة الثالثة القائلة بأنَّ فعل الفصل لا يتحقق كاملًا أبدًا. وعلىٰ هذه الومضة نؤسس موقفنا القائل بأنَّ العالم عند أنكساغور غير فانٍ؛ بل خالد.

---

(١) من بين الاحتمالات التي خطرت لي، أنَّ نفي صيرورة الوجود إلىٰ اللاوجود، ليس مانعًا لأنكساغور من أن يقول بفناء العالم؛ بل يمكن أن يقول بفنائه مع بقاء البذور، أي ليس ثمة انتقال من العالم إلىٰ العدم، بل من العالم إلىٰ البذور. لكني استبعدت هذا الاحتمال رغم إمكان تمريره؛ لأنَّ احتمال بقاء العالم وجدته قابل للتأسيس وفق الومضة التي سيتلو بيانها.

ومستندنا في هذا التأويل هو الشذرة السادسة القائلة بأنَّ فعل الفصل لا يحقق الفصل علىٰ نحوٍ تام ونهائي، وهو ما يتلاقىٰ مع الشذرة الثامنة النافية لوجود الفصل التام، وذلك خلال استعمال أنكساغور لمثال الساطور[1].

وبخلوصنا إلىٰ هذا الحل التأويلي؛ يتبقىٰ سؤال آخر يجاوز مقاربة العالم الأنكساغوري من حيثية الزمان إلىٰ تناوله من حيثية المكان. وهنا نلقىٰ أنفسنا أمام سؤال جديد هو:

هل يقول أنكساغور بواحدية العالم علىٰ مستوىٰ الامتداد المكاني، أم يقول بأنَّ ثمة عوالم متعددة؟

بمعنىٰ آخر: هل أنتج تحريك الـ«نوس» للخليط عالمًا واحدًا أم عددًا كثيرًا من العوالم؟

٣-٤ أنكساغور وتعدد العوالم

ينفي الدوكسوغرافي أيتيوس أن يكون أنكساغور قد قال بتعددية العوالم؛ حيث يذهب إلىٰ القول بأنَّ فيلسوف الـ«نوس» لم يقل سوىٰ بوجود عالم واحد فقط. بمعنىٰ آخر، إنَّ استمرارية حركة الفصل هي استمرارية في توسع هذا العالم الواحد لا إنشاء لعوالم متعددة.

لكن ثمة احتمال آخر طرحه المؤرخ جون برنت، وهو أن

---

(1) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 175.11.

يكون الـ «نوس» في تحريكه الأول للخليط البدئي قد حرك «أكثر من قطعة خليط»[1].

وإذا صح هذا الاحتمال؛ صح بالتالي أن يكون الناتج عن تحريك الـ «نوس» أكثر من عالم واحد.

ويزعم برنت أنَّ هذا الاحتمال واضح في الشذرة الرابعة. بيد أنّنا لا نرىٰ الشذرة الرابعة بهذا الوضوح الذي يزعمه برنت؛ حيث إنَّ العبارة التي يتعلق بها هذا المؤرخ الكبير هي قول أنكساغور في الشذرة (ب٤): **«لم يحدث الانفصال عندنا فقط؛ بل حدث ذلك هناك أيضًا»**[2].

وهذه العبارة لا أراها صريحة في توكيد تعدد العوالم؛ إذ يجوز لنا أن نعترض علىٰ زعم برنت، فننفي أن تكون دالة علىٰ التعدد، بإمكان فهم لفظتي «عندنا» و«هناك» بكونهما دالين للتمييز بين العالم الأرضي والعالم السماوي؛ فيكون مجال الحديث محصورًا داخل هذا العالم فقط. وليس ثمة لازم دلالي لنفي هذا الاحتمال.

كما يمكن أن نعزز موقفنا هذا بمنطوق الشذرة (ب٨)[3] التي

---

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p312.

(٢) "... I have said this about the separation off, because there would be separation off not only for us but also elsewhere ..."

B4 ,Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 34.29-35.9, 34.21-26.

(٣) يقول أنكساغور في (ب٨): «الأشياء الموجودة في عالم kosmos واحد لا ينفصل =

تتحدث عن عالم واحد.

وإذ نرفض تأويل برنت، نرفض كذلك موقف الشارح سمبليقيوس؛ لأننا نراه يسقط تفسيرًا أفلاطونيًا علىٰ منطوق الشذرة الأنكساغورية، عندما يقول بأنها تتحدث عن «**عالم معقول كنموذج مفارق للعالم الحسي**»، أي ليس «**عالمًا حسيًا ثانيًا مجاورًا لعالمنا**»[1].

وهذا التأويل لا نراه سوىٰ إسقاط لمعنىٰ أفلاطوني علىٰ الشذرة الرابعة. ويصح هنا أن نأخذ برأي شارل موغلر الذي علق علىٰ هذا التأويل الذي قدَّمه سمبليقيوس بأنَّه «**خطأ أكبر من خطأ الذين يقولون بوجود عوالم حسية متعددة**»[2].

وعليه؛ لا أرىٰ الشذرة الرابعة تتحدث عن تعدد في العوالم، بل عن تعدد ظواهر وكينونات هذا العالم ذاته.

هذا من حيثية تأويل ذات المستند الشذري بعكس التأويل

= بعضها عن بعض بفأس، فلا ينفصل الحار عن البارد، ولا البارد عن الحار».

نقلًا عن ترجمة الأهواني، م س، ص١٩٤.

أما نص الشذرة في الترجمة الإنجليزية لباطريسيا كورد، وريتشارد د.مكيران:

(B8) "The things in the one kosmos have not been separated from one another, nor hacked apart with an axe-neither the hot from the cold nor the cold from the hot".

Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 175.12-14; 176.29.

(١) Charles Mugler, ibid. p350.

(٢) Charles Mugler, Le problème d'Anaxagore, ibid, p350.

الذي قدَّمه برنت وسمبليقيوس. هذا فضلًا عن أنَّ برنت تجاهل الشذرة الثامنة التي قلنا بأنَّه يمكن أن يُستفاد منها أنَّ العالم واحد، لا متعدد!

وخلاصة القول؛ نرىٰ أنكساغور في تصوره الكوسمولوجي قد حاول تجاوز التفسير الميثولوجي، مقدمًا تفسيرًا ينحو منحىٰ عقلانيًا. وهذا بعض من قبس فكرة الـ«نوس» التي هي محور رؤيته إلىٰ العالم. إذ مادام العالم تشكل وتنظم من قبل العقل؛ فإنَّ ظواهر العالم وكياناته محكومة بقوانين معقولة. ومن ثَمَّ؛ فإنَّ الاهتمام باكتشاف تلك القوانين ليس نفيًا للـ«نوس»، بل بحثٌ عن فعله وإبراز لآثاره. مما يدعم مناداتنا بتجاوز القراءة الأفلاطونية التي زعمت أنَّ ثمة هامشية لدور الـ«نوس» في الرؤية الفلسفية لأنكساغور.

وختامًا، لا بدَّ أن نقف عند دلالة الـ«نوس» من حيثية أخرىٰ، هي حيثية العقلنة. إذ نرىٰ أنَّ ميزة أنكساغور بالقياس إلىٰ الفلسفات الطبيعية التي سادت في زمنه، تلك التي بلورت تفسيرًا آليًا ميكانيكيًا للوجود، هي أنَّه قدم أطروحة مجاوزة للرؤية الآلية، رؤية تنحو نحو فهم فسيولوجي يعتمد مفهومي العقل (الـ«نوس») والبذور. كما يصح أن نقول: بالنظر إلىٰ لحظته التاريخية، حيث كان السائد في فهم الطبيعة مثقلًا بالتمثلات السردية الأسطورية، فإنَّ فيلسوف كلازومين أحد أهم العقول الفلسفية القليلة التي جاوزت السقف الثقافي لزمنها؛ عندما قدم تلك الفكرة المهمة التي ستستند عليها النظرة العلمية للكون، أعني فكرة محايثة العقل للوجود، تلك

الفكرة التي إذا انتفت انتفىٰ معها شرط قيام العلم ذاته.

وثمة رواية فريدة يرويها بلوتارك، تبيِّن لنا اختلاف طريقة تفكير أنكساغور المتسم بالنزوع العقلاني، عن التقدير السحري والأسطوري وأقصد بها حكاية الخروف التي مفادها «**أنَّه في أحد الأيام جيء من البادية إلىٰ بركليز برأس خروف لم يكن فيه سوىٰ قرن واحد. ولما رأىٰ لامبون هذا القرن قويًّا وصلبًا في وسط الجبهة، قال بأنَّ الحزبين القويين اللذين يقسمان المدينة وقتئذ، أي حزب ثيوكيديد وحزب بريكليس، سيتحدان معًا تحت قيادة من وجد في بيته هذه البشارة. لكن أنكساغور شَرَّحَ رأس الكبش، فوجد أنَّ المخ لا يملأ مساحة الجمجمة، بل كان علىٰ شكل بيضة، وأنَّ القرن خرج بالضبط من موضع رأس الشكل البيضاوي للمخ.**

فأعجب الحاضرون بتحليل أنكساغور. لكن بعد زمن وجيز، حدث نفي ثيوكيديد؛ مما جعل كل شؤون المدينة تؤول إلىٰ بركليز. فحصل لامبون علىٰ إعجاب لا يقل»[1] **عن ذاك الذي حظي به أنكساغور خلال تشريحه للرأس وتعليله لوجود قرن واحد!**

في هذه الحكاية يتبدىٰ لنا ذلك الملمح الذي أشرنا إليه من قبل، وهو أنَّ أنكساغور كان ذا نزوعٍ عقلي في فهم الظواهر الوجودية؛ وبذلك كان ممتثلًا لعقيدة الـ«نوس»، أي الاعتقاد بوجود قوانين محايثة للوجود، ينبغي الكشف عنها لتفسير ظواهره وكينوناته.

---

(١) Plutarque. Périclès. 6.

- ٤ -

الحياة من منظور أنكساغور

نجد في المتن الأنكساغوري إشارات معرفية تصف تطور الحياة في المجال الحيواني والإنساني، تأولها بعض المؤرخين المعاصرين، علىٰ نحوٍ جعل أنكساغور من المرهصين الأوائل بنظرية التطور البيولوجي!

فما هي ملامح تصوره لظاهرة الحياة والنفس؟

وهل يمكن تقديرها كإرهاص بنظرية التطور؟

في تصوره للحياة نلقىٰ لدىٰ أنكساغور استحضارًا لـ«نوس»؛ إذ نلحظه يقول بأنَّ هذا الأخير يوجد في كل الكائنات الحية، وليس ثمة اختلاف سوىٰ في الدرجة لا النوع. حيث إنَّ النوس واحد في النبات والحيوان والإنسان، وسبب كون الإنسان أكثر ذكاء من غيره من الكائنات الحية، لا يرجع إلىٰ امتيازه بنوع خاص من الـ«نوس»؛ بل السبب، حسب رواية أرسطو، هو «أنَّ لديه يدين»[١].

---

(١) Aristote, Parties des animaux, IV, X, 687 à 7.

ولا يقصر أنكساغور صفة الحياة علىٰ الكائن الإنساني والحيواني، بل ينسب للنبات أيضًا صفة الحياة، بل بحسب رواية بلوتارك كان أنكساغور يسمي **«النباتات بالحيوانات المشدودة إلىٰ الأرض»**[١].

وفي مسألة التوالد يرىٰ أنكساغور أنَّ الذكر هو المحدد وأنَّ الأنثىٰ ما هي إلا وعاء للمني[٢].

ويتبيَّن من تحليلنا لفلسفة الكلازوميني أنَّه بلور تفسيرًا فسيولوجيًا للوجود، أي كما أنَّ النفس/ العقل/ الـ«نوس» هي محرك الذات البشرية؛ فإنَّ الذوات الوجودية، نباتًا كانت أو حيوانًا أو جمادًا، فيها نوس محايث هو علَّة حركتها وانتظامها.

وكما أنَّ النفس البشرية تحرك الجسد وفق نوس عارف؛ فإنَّ الـ«نوس» يحرك العالم أيضًا بإدراك معرفي. ولكن كما أنَّ النفس البشرية ليست لها سلطة مطلقة علىٰ الجسد؛ فكذلك نوس العالم ليس له علىٰ موجوداته مطلق القدرة؛ ولذا فإنَّ أشياء العالم ليست طَيِّعَةً لفعل الـ«نوس»؛ ولذا يبدو فعله فيها نسبيًا من حيث التأثير.

---

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p315.

(٢) Aristote, Génération des animaux, IV, I, 763 b30.

- ٥ -

أنكساغور وسؤال المعرفة

لم يتبق من شذرات أنكساغور ما يسمح بتكوين صورة دقيقة عن رؤيته إلىٰ المسألة المعرفية، وإيضاح موقفه من سؤالاتها. ولذا؛ فكل ما يبدو في ثنايا ما تبقىٰ من متنه أنَّه كان لديه موقف نقدي من أمبادوقليس، الذي أسَّس العلاقة الإدراكية علىٰ التشابه. كما يمكن أن نلمس في رؤيته المعرفية تناسبًا مع رؤيته الكوسمولوجية، القائمة علىٰ فعل النوس كفصل للخليط البدئي. إذ لولا ذلك الفصل النسبي الذي أحدثه الـ«نوس» في الخليط ما وجد العالم. ولولا ذاك الفصل ما تمايزت الأشياء علىٰ نحو يُمَكِّن من معرفتها. لذا؛ فطبيعة الوضع الأنطولوجي المؤسس لوجود العالم، أي الفصل الحاصل من الـ«نوس»، لا يؤسس فقط لوجود العالم؛ بل يؤسس أيضًا لإمكان معرفتنا به؛ لأنَّه مايز بين الموجودات بفصلها.

لكن هل يكفي هذا لكي نقول بحضور الـ«نوس» في نظرية المعرفة الأنكساغورية؟

يمكن أن نرفض الأطروحة السابقة من خلال وضعية الفصل ذاته؛ حيث أشرنا سابقًا إلىٰ المستفاد من الشذرة السادسة، أي إنَّه لم يكن فصلًا تامًّا. مما يجعل الأنطولوجيا الأنكساغورية تفتقر إلىٰ وجود هوياتي متمايز؛ حيث في كل شيء مقدار من كل شيء، كما تقول الشذرة السادسة. والاستثناء الوحيد هو «الـ«نوس»؛ إذ هو الكينونة الوحيدة التي تتمتع بنقاء ماهوي.

لكن ليس هذا فقط ما يؤشكل علاقة الـ«نوس» بسؤال المعرفة في الفلسفة الأنكساغورية؛ بل حتىٰ هذا النقاء الماهوي الذي يمتاز به الـ«نوس»، يطرح مشكلة كبيرة في تأسيس علاقته معرفيًّا بأشياء الوجود. ألا يقول أنكساغور بأنَّنا ندرك الحرارة بالبرودة، وندرك المر بالحلو؟ فكيف يستطيع النوس إذن إقامة علاقة إدراكية وهو نقاء خالص، وغير متصفٍ بتلك المواصفات الاختلافية، التي هي شرط التفاعل المعرفي مع موضوعات الإدراك؟!

أجل، إنَّ المسألة المعرفية عند أنكساغور تحتاج إلىٰ احتراس منهجي لمقاربتها. فلنبدأ أولًا بمسألة علاقة الحسّ بالمعرفة؛ قبل الانتقال إلىٰ مسألة النوس.

٥-١ الحس وإمكان المعرفة

صنف ثيوفراسطوس المواقف المحددة للوضعية الإبستيمولوجية للإحساس تصنيفًا ثلاثيًا؛ فأشار إلىٰ:

- من يفسرون العلاقة الإدراكية علىٰ أساس التشابه بين

المدرِك -بكسر الراء- والمدرَك بفتحها.

- كما أشار إلىٰ الصنف الثاني الذي يفسّر تلك العلاقة علىٰ أساس الاختلاف بين المدرِك وموضوع إدراكه.

- ثم انتهىٰ ثيوفراسطوس إلىٰ صنفٍ ثالث أدرج فيه الفلاسفة الذين لا يسمح التنصيف بإدراجهم في الصنف الأول القائل بالتشابه، أو في الصنف الثاني القائل بالاختلاف.

ومن الملحوظ في هذا التصنيف الثيوفراسطوسي أنَّ أنكساغور يندرج ضمن الصنف الثاني، أي مع القائلين بأنَّ إمكان العلاقة الإدراكية مشروط بالاختلاف بين طرفيها، أي المدرِك والموضوع الإدراكي. ويفسِّر لنا ثيوفراسطوس لماذا ذهب أنكساغور نحو تفسير فعل المعرفة بغير نظرية التشابه، بأنَّه كان يعتقد بعدم تأثير «الشبيه في الشبيه». أي إنَّ الكلازوميني تموقف علىٰ خلاف نظرية أمبادوقليس القائمة علىٰ التشابه، حيث قدَّم الإدراك الحسِّي، بوصفه فعلًا يتحقق بتقابل الأضداد والمختلفات لا بتقابل الأشباه والنظائر. يقول ثيوفراسطوس: «**إنَّ الإحساس، حسب أنكساغور، يتم بالأضداد؛ لأن الشبيه لا يؤثر في الشبيه**»[1].

ويقدم ثيوفراسطوس مثالًا إيضاحيًا من الإدراك البصري، معممًا إياه علىٰ الإحساسين الذوقي واللمسي، ناسبًا ذلك التمثيل إلىٰ أنكساغور؛ فيقول بأنَّه في حالة الإبصار لا تحصل عملية

---

(1) Theophrastus. de sens. 27.

انعكاس الصورة علىٰ شبكة العين، إلا بسبب اختلاف لون المرئي (موضوع الرؤية)، عن لون الرائي (العين)[1]. «وعلىٰ النحو ذاته يتم اللمس والذوق»[2].

وفي ذلك اشتراط للاختلاف لحصول الإدراك؛ لأنَّه «لا نحس بالبارد والحار، والحلو والمر بما يشبه، بل بما يضاد؛ حيث نحس الحار بالبارد، ونحس الحلو بالمر ...»[3].

ولا يقول أنكساغور فقط بالاختلاف بدل التشابه كشرطٍ لإمكان المعرفة؛ بل له أيضًا نظرية جديدة في تحليل العملية الإدراكية، تبيِّن أنَّه كان من الفلاسفة الذين انشغلوا ببحث فعل الإدراك الحسِّي وبيان محدوديته. حيث لا يقول بأنَّ المعرفة عن طريق الحواس هي المبتدأ والمنتهىٰ، بل يعترف بضعف الحواس ومحدوديتها، ويشكك في قدرتها علىٰ بلوغ الحقيقة حسب الشذرة الحادية والعشرين المروية عند سكستوس أمبيريقوس، حيث يقول: «**بسبب ضعف الحواس لا نستطيع تحديد الحقيقة**»[4].

فكيف جمع أنكساغور بين نقد الحاسة والاعتماد عليها في آنٍ واحد؟

---

(١) Theophrastus. de sens. 27.

(٢) Theophrastus. de sens. 27-30 D. 507.

(٣) Theophrastus. de sens. 28.

(٤) B21: "Owing to their [the senses'] feebleness, we are not able to determine the truth."

Sextus Empiricus, Against the Mathematicians 7.90.

لنتأمل في البدء نقده للإمكان الحسّي:

في سياق المقارنة يشير أنكساغور إلىٰ أنَّ الحواس التي يمتلكها الإنسان أضعف من حواس الحيوان. وهذا ما يؤكد محدوديتها، ومن ثمَّ عدم الركون إليها كمصدرٍ وحيد. ومستندنا الدوكسوغرافي في توكيد ذلك تقديم ثيوفراسطوس نظرية الإدراك الحسّي عند أنكساغور بوصفها تقوم علىٰ قانون الحجم؛ حيث يقول بأنَّ «**الحيوانات التي لها أعين كبيرة ترىٰ الأشياء كبيرة، وترىٰ مسافات أبعد**»[١] بالقياس إلىٰ الحيوانات ذات العيون الصغيرة.

وفي الإدراك الصوتي ينسب له ثيوفراسطوس القول بأنَّ «**الحيوانات الكبيرة تسمع الأصوات العالية، وتسمع من مسافة أبعد، لكنها لا تسمع الأصوات الخافتة؛ بينما الحيوانات الصغيرة تسمع الصوت الحادث في مسافة قصيرة، كما تسمع الأصوات الخافتة**»[٢].

وعليه؛ يصح أن نستنتج أنَّ أنكساغور كان له لحاظ نقدي لفاعلية الإدراك الحسّي. وهو ما تعززه نصوص دوكسوغرافية أخرىٰ؛ إذ نقرأ في شذرة أيتيوس بأنَّ «**أنكساغور وديموقريط اعتقدا بأنَّ الحواس خادعة**»[٣]. بل بلغ بفيلسوف كلازومين الشك في مصداقية الحواس إلىٰ درجة القول بأنَّ الثلج لونه أسود! حيث نقرأ

---

(١) Theophrastus. de sens. 29.

(٢) Theophrastus. de sens. 30.

(٣) Aétius. IV, 9, 1 D. 396.

عند سكستوس أمبيريقوس، بأنَّه قال بأنَّ «**الثلج هو ماء مجمد، وبما أنَّ الماء أسود؛ فلازم ذلك أن الثلج أسود**»[1] أيضًا! ويصنف أمبيريقوس ذلك التصور بأنَّه «**تقابل بين النومين والفينومين**»[2] قاصدًا بالنومين التصورات المؤسسة علىٰ العقل، بينما الفينومين تمثلات مصدرها من الحواس.

بل يذهب شيشرون إلىٰ أبعد من ذلك في الحديث عن تشكيك أنكساغور في حاسة النظر إلىٰ الثلج؛ حيث يقول: «**لم ينكر أنكساغور فقط أن يكون الثلج أبيض؛ بل أنكر أيضًا حتىٰ إمكانية أن يبدو الثلج أبيض**»[3]!

لكن هذا لا يعني أنَّ أنكساغور ينفي الحواس مطلقًا؛ بل حتىٰ في هذا المثال الصادم، أي مثال إنكار بياض الثلج نرىٰ في قسم منه التزامًا بالمعطىٰ الحسي. إذ يرىٰ أنَّ الحاسة تظهر الماء أسود، ومن ثمَّ؛ فتجميده في حالة الثلج لا ينبغي أن يغير من حالته اللونية الأصلية. فكأن نفي البياض عن الثلج آتٍ من المعطىٰ الحسِّي الأول المحدد للطبيعة اللونية للماء قبل صيرورته ثلجًا.

أما عن قيمة المدركات الآتية من الحسِّ؛ فلأنكساغور حسب الشذرات التي حفظها لنا سكستوس أمبيريقوس موقف نقدي

---

(1) Sextus Empiricus, Hypotyposes Pyrrhoniennes. I, 33.

(2) يتداول هذا التقابل راهنًا بالإحالة علىٰ الفلسفة الكانطية. ولذا؛ من المفيد التنويه إلىٰ أنَّه تقابل قديم يعود إلىٰ الفلسفة الشكية.

(3) Cicéron,Premières Académiques. II, 31, 100.

صريح. حيث كان يرىٰ أنَّ الحواس لا يمكن أن تدرك حقيقة الأشياء. لكن هذا الموقف لا ينبغي أن يجعلنا «**نقيمه بوصفه شكاكًا**»[١]؛ إذ لعل نقده للقيمة المعرفية والإدراكية للحواس آتٍ من فكرة المقدار، بمعنىٰ أنَّه ما دام في كل شيء مقدار من كل شيء، فإنَّ الحواس«**لا تنقل لنا إلا المقدار الأكثر غلبة، وهكذا فالسواد الموجود في الأبيض لا نراه**»[٢] لكن عدم ظهوره لنا لا ينبغي أن ينفي موجوديته.

ولفهم ذلك المثال الصادم، أي إنكار بياض الثلج؛ ينبغي أن نستحضره ضمن السياق الفلسفي الذي ساد اللحظة الثقافية لأنكساغور، أي ذلك السياق الذي كان مشغولًا بالتجريد العقلي ورافعًا من قيمته الإبستيمولوجية، وهو السياق الذي أسسته الفلسفة الإيلية علىٰ نحو خاص؛ لذا من المسوغ أن يستعيد أنكساغور هذا التشكيك في القيمة المعرفية للحسِّ.

غير أنَّه لم يسلك مسلك الإيليين في كل أبعاده؛ بل رغم نقده للحواس، لم ينف قيمتها المعرفية نفيًا نهائيًا، بل حدَّد مرتبتها في بناء المعرفة. حيث إنَّ الحسَّ -حسب أنكساغور- بدء فقط؛ لأنَّ الإنسان يمتاز بمراتب معرفية أخرىٰ تبدو في أفعال فكرية أعلىٰ من الإدراك الحسِّي، هي القدرة العقلية.

لكن، لا بدَّ من التذكير هنا بما أشرنا إليه سابقًا، أي إنَّ

---

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p317.

(٢) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p318.

أنكساغور لم يقصر القدرة العقلية علىٰ الإنسان، بل رأىٰ في الكون عامة قدرة إدراكية عاقلة؛ حيث نسب العقلَ للنبات، فضلًا عن نسبته للكائن الحيواني. مع فارق ممايز عن الإنسان؛ حيث يقول في الشذرة (ب ٢١ب): «**[نحن أضعف من الحيوان قوة وسرعة] ولكننا نمتاز بالتجربة والذاكرة والحكمة والفن**»[١].

٥-٢ الـ«نوس» والنفس والمعرفة

من الملحوظ في النصوص التي استخلصناها من ثيوفراسطوس أنَّ كل التركيز كان علىٰ علاقة الحسِّ بالمعرفة، ولم تُتناول علاقة النوس بها، مع أنَّه بالضرورة أوثق علاقة بالمسألة المعرفية من الحواس. فلماذا غيَّب ثيوفراسطوس النوس في تحليل العملية الإدراكية المعرفية عند أنكساغور؟

ثم إذا قلنا بوظيفة النوس في المعرفة، فهناك إشكال آخر، أوجزنا الاستفهام عنه فيما سبق، وهو:

كيف يتمكن الـ«نوس» من الإدراك وهو في منأىٰ عن أي تأثير من موضوعات الإدراك، بسبب طبيعته الأنطولوجية كنقاء خالص؟

جوابًا عن المسألة الأولىٰ، لا بدَّ من القول:

فعلًا، إنَّ ثيوفراسطوس لم يشر في تحليله لنظرية المعرفة عند أنكساغور إلىٰ الـ«نوس»؛ مما يستوجب الاستفهام لتعليل هذا

---

(١) الأهواني، م س، ص ١٩٦.

الصمت. لكن يمكننا تجاوز صمت ثيوفراسطوس، إذا استندنا علىٰ شذرة سونسورينوس Censorin التي يقول فيها واصفًا الدماغ بأنَّه حسب أنكساغور «**مصدر كل الإحساسات**»[١].

لكن، هل يكفي هذا الربط بين الإحساس والدماغ لتجاوز القول بغياب النوس عن التفسير الحسِّي للمعرفة في العرض الذي قدَّمه ثيوفراسطوس؟

رغم أنَّ الدماغ ليس هو الـ«نوس»، فلا مانع من النظر إليه «**كمحل للعقل**»[٢] حسب أنكساغور. وبذلك نحصل علىٰ استحضار للـ«نوس» في العملية المعرفية ضمنيًّا من حيثية علاقة الحسِّ بالدماغ، هذا رغم أنَّ الدوكسوغرافيا الأنكساغورية تبقىٰ شحيحة جدًّا في ما يخص بيان تفاصيل تلك العلاقة.

ثم إذا كان مفهوم الدماغ كمحل الإحساسات، يسهم، إلىٰ حدٍ ما، في تقريب العلاقة بين النوس والمعرفة؛ فثمة مفهوم آخر ينبغي أن نستعلم موقف أنكساغور منه، أقصد مفهوم النفس؛ لننظر من خلاله في إمكان وصل النوس بفعالية التفكر والإدراك.

فكيف تمثل أنكساغور مفهوم النفس؟

الواقع أنَّ التقديم الأرسطي لتصور أنكساغور لدلالة النفس، يزيد في استشكال موضوعنا؛ حيث قدَّم أرسطو «تصنيفًا ثلاثيًا

---

(١) Censorinus.Du jour de la naissance, VI, 1.

(٢) André Laks, Les fonctions de l'intellect, ibid. p23.

بحسب علاقة النفس بالحركة والمعرفة، أي باعتبارها «**تفسيرًا للحركة، أو تفسيرًا للمعرفة، أو تفسيرًا لهما معًا**»[(١)]؛ أي بتعبير آخر: باعتبارها علَّة للحركة فقط، أو علَّة للمعرفة فقط، أو علَّة لهما معًا. ثم وضع أرسطو أنكساغور مع القائلين بأنَّ النفس علَّة الحركة فقط، لا علَّة للمعرفة أيضًا[(٢)].

وبهذا يصير سؤال المعرفة في الفلسفة الأنكساغورية موغلًا في الاستشكال حتىٰ من حيثية مفهوم النفس؛ مما يعيدنا إلىٰ مبتدأ التحليل، حيث إذا كان ثمة غياب للـ«نوس» -حسب قراءة ثيوفراسطوس-، وإذا كان ثمة تجاهل للنفس في عملية المعرفة، بقصر فاعليتها علىٰ الحركة -حسب قراءة أرسطو-؛ أليس هذا مدخلًا لتوكيد التفسير الحسِّي للمعرفة ونفي فاعلية الـ«نوس»؟

ليس الأمر بهذه البساطة بله بهذا الجزم الذي يوحي به ذلك التوصيف؛ لأنَّ باقي المتن الأرسطي يكشف أنَّ المعلم الأول كان مدركًا بأنَّ نظرية أنكساغور غير واضحة. حيث عندما تقدم في تحليل الصنف الثالث، أي القائلين بأنَّ النفس علَّة الحركة والمعرفة أيضًا، عاد من جديد إلىٰ أنكساغور واستدخله ضمنيًا في التصنيف الثالث[(٣)]؛ الأمر الذي يؤكد التباس الموقف؛ لأنَّه إذا كان أرسطو

---

(١) André Laks, Les fonctions de l'intellect, ibid. p25.

(٢) Aristote, Traité de l'âme, 404 a28-b8.

(٣) انظر تحليل هذا الالتباس في بيان الموقف الأنكساغوري في المتن الأرسطي عند لاَكْسْ LAKS في: =

في الفقرة (404 a28) من كتاب النفس، ضمن القائلين بأنَّ النفس علَّة الحركة؛ فإنَّه يتحدث في الفقرة (404 a25) عن النفس كعلَّة للحركة، والـ«نوس» كعلَّة للكل. بينما يمكن أن نستشف من الفقرة (404 a17-19) نسبة الحركة والمعرفة إلىٰ الـ«نوس»/ النفس.

ومن ثمَّ؛ فإنَّ النصَّ الأرسطي ليس في هذه المسألة بالمرجع المكين، الذي يمكن الاستناد عليه، لحسم الإشكال.

كما يشتد الإشكال أيضًا إذا عدنا إلىٰ مفهوم الـ«نوس» لمقاربته من حيثية إبستيمولوجية، حيث إذا استحضرنا التوصيف الذي خلعه أنكساغور عليه في الشذرة رقم (١٢)، عندما وسمه بأنَّه «**عارف بكل شيء**»[١]؛ فإنَّ النوس -ليس فقط بمدلوله اللاهوتي، بل حتىٰ بمدلوله المحايث في الإنسان والكون- سيكون موصولًا بفعل المعرفة؛ لكننا إذا قابلنا هذا التصور بالتصور الأنطولوجي؛ سنلحظ أنَّ طبيعة الـ«نوس» لا تنسجم معها خاصية المعرفة إذا أخذنا باشتراطاتها وفق النظرية الأنكساغورية؛ لأنَّ الـ«نوس» كائن خالص ونقي، والإدراك حسب أنكساغور يشترط الاختلاف بين

André Laks, Les fonctions de l'intellect, ibid. p24.

وما يخلص إليه لاَكْسْ LAKS هو أنَّ أرسطو في بداية تحليله لنظرية النفس كمحركٍ كان بصدد تفسير مرتبة الـ(«نوس» كمحركٍ أول في عملية إيجاد الكون، أي إنَّ المستوىٰ الموصوف في البدء هو تلك الحركة الدائرية التي قام بها الـ(«نوس». لكن بعد فعل الحركة الأولىٰ ثمة مستوىٰ آخر يتمظهر به الـ(«نوس» عند أنكساغور، أي المستوىٰ المعرفي.

(١) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 164.24-25, 156.13-157.4.

الكينونة العارفة وموضوع معرفتها؛ فإدراك الحرارة يستلزم أن يكون لدىٰ المدرك برودة، وإدراك هذه يستلزم اتصافه بتلك، وإدراك المر يستلزم الاتصاف بالحلو .. وهكذا؛ فكيف يتمكن الـ«نوس» من إقامة علاقة إدراكية وهو في منأىٰ عن الاتصاف بمواصفات متعددة مختلفة تمكنه من التفاعل مع موضوعات الإدراك؟

بتعبير آخر، إذا لم يكن في الـ«نوس» حرارة فكيف يدرك البرودة، وإذا لم يكن فيه مرارة، فكيف يتأتىٰ له إدراك الحلو؟

إنَّ الكيفية التي تفسر معرفة الـ«نوس»، غير مبينة في أي شذرة من شذرات أنكساغور، كما أنَّ مختلف القراءات والتأويلات التي نجدها عند الفلاسفة الدوكسوغرافيين الذين تناولوا بالبحث فلسفة الكلازوميني، لا تقدِّم لنا أيَّ إيضاح حول هذه العملية. وكل ما نستطيع قوله هو أنَّ الاقتدار المعرفي للـ«نوس» يقدم عند أنكساغور -في الشذرة الثانية عشرة[١]- في صيغة قدرة مطلقة، أما كيفية اشتغال هذه القدرة؛ فلا حسم في شأنها، ولعل أنكساغور تركها بلا حسم ولا تفسير؛ لأنَّه يعتقد أنَّ النوس فوق قدرة الإدراك البشري.

كما أنَّ موضوع الـ«نوس» كملكة محايثة للكائن البشري، أي العقل المدرك، ليس لنا عنه معطيات محددة تبيِّن كيفية اشتغال العملية المعرفية. فتلك مساحة كبيرة من الفراغ الذي لا يمكن أن

(١) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics ,164-24.

نملأه إلا بكثيرٍ من الجرأة، وثمنها من حيث المصداقية العلمية باهظ؛ لأنَّنا سنتزلق إلىٰ تقويل أنكساغور ما لم يقله. لكن إذا أردنا أن نحمل المسؤولية للدوكسوغرافيين، فلنا في شذرة سونسورينوس التي يصف فيها الدماغ بأنَّه حسب أنكساغور «مصدر كل الإحساسات»[1]، ما يفيد في القول بوجود وصل بين العقل والحواس علىٰ نحو ما أوضحناه سابقًا. هذا دون أن نزعم أنَّ في هذا الوصل إجابة عن كل الاستفهامات التي تخص كيفية الإدراك المعرفي.

---

(1) Censorinus.Du jour de la naissance, VI, 1.

خاتمة

أنكساغور من بين الفلاسفة الذين لم يعطوا حقهم في مشاريع تأريخ الفكر، من حيثية بيان دوره في تطوير البحث الفكري، ورفده بأحد أهم المفاهيم المؤسسة للنظر الفلسفي؛ رغم أنَّ في كثير من الأنساق الفلسفية التي جاءت بعده يبدو ملمح تأثيره، ومواطن تؤكد فضله عليها في مدِّها بأهم أدوات التفلسف التي ساعدتها على بناء كينوناتها المعرفية الخاصة.

وكمثالٍ على ذلك، أشرنا خلال البحث إلى أنَّ ثمة صلة شديدة الوثاقة بين أنكساغور وأفلاطون؛ بل رغم التباعد الزمني الفاصل بينهما صح القول بأنَّ هناك رابط تلمذة غير مباشرة، عبرت من خلالها فلسفة الكلازوميني إلى الأفلاطونية. إذ من المعلوم أنَّ أستاذ سقراط، أي أرخيلاوس، تتلمذ على أنكساغور، وعن أرخيلاوس هذا تتلمذ سقراط أستاذ أفلاطون؛ ومن ثمَّ هناك صلة تلمذة، وإن كانت بتوسيط، بين أفلاطون وأنكساغور.

وإذا أضيف إلى هذا، حضور المتن الأنكساغوري، وتداوله زمن أفلاطون؛ فإنَّ كل ذلك يؤكد أنَّ الفلسفة الأفلاطونية كانت موصولة بالفكر الأنكساغوري، ومطلعة على دقائقه وتفاصيله، وإن

أساءت تقدير بعض تلك الدقائق والتفاصيل، حيث بيَّنَّا خلال هذا البحث اختلال زعمها بهامشية مفهوم النوس، وأكدنا من خلال معنىٰ محايثته للوجود، بأنَّ له حضورًا من خلال مقولة النظام.

وقد بيَّنَّا كيف أنَّ في هذه المحايثة يوجد مفتاح تفسير سبب غياب استحضار الـ «نوس» في لحظات التفسير الكوسمولوجي التالية للحظة البدء. حيث قلنا: بما أنَّ الـ «النوس» يحايث الوجود كنظامٍ وقانونٍ؛ فإنَّ تفسير ظواهر وكينونات الوجود بالقوانين الناظمة لا يعني تغييبًا لها، كما ظنَّ أرسطو وأفلاطون، بل هو عين حضورها؛ ذلك لأنَّ الخليط هو خاوس، وحضور التنظيم فيما آل إليه، دال علىٰ فعل الـ «نوس»، ومن ثمَّ؛ فإيغال أنكساغور في توصيف انتظام الظواهر الطبيعية، نراه دلالة علىٰ حضور العلَّة العاقلة لا علىٰ غيابها.

وإضافة إلىٰ إشكالية دلالة النوس، ونقد التقويم الأفلاطوني/ الأرسطي القائل بغيابه، درسنا مسألة أخرىٰ لا تقل أهمية في بنية النظرية الأنكساغورية، وهي حاصل فعل النوس. حيث قلنا إنَّ ثمة تباينًا ظاهريًا بين قول أنكساغور في الشذرة التاسعة والثالثة عشرة بأنَّ العالم حصيلة فصل، وبين قوله في الشذرتين السادسة والثانية عشرة بأنَّ في كل شيء جزءًا من كل شيء، أي إنَّ حالة الكوسموس الناتجة عن فعل الفصل، ليست حالة فصل!

وإزاء هذا التباين، بدا أمامنا خياران لبناء التأويل:

الأول: خيار نقدي سهل، خلاصته الأخذ بمنطوق الشذرات

الأنكساغورية بإبراز مفارقاتها، وإلزام صاحبها بها، لإيقاعه في التناقض، ونعته بأنه لم يحسن تأسيس رؤيته الفلسفية علىٰ نحو نسقي مناغم!

والخيار الثاني: النظر إلىٰ مكانة مفهوم النوس، واختصاصه بالنقاء الأنطولوجي، ومن ثمَّ التقدم نحو إعادة النظر في ماهية الفصل ومداه.

وهذا هو الخيار المنهجي الذي رجحنا صوابه، واعتمدناه في بحثنا هذا. حيث كانت الفرضية التي اشتغلنا بها في بحث هذا التباين، تقوم علىٰ إدخال مفهوم الماهية، وهكذا ميَّزنا بين الفصل الماهوي أو الهوياتي وبين الفصل النسبي. ونزعم أنَّ هذا التمييز هو المرتكز المناسب لتأسيس قراءة صحيحة للشذرات الأنكساغورية ورفع الالتباسات التي تحيط بها في بيان حاصل علاقة الـ«نوس» بالخليط البدئي.

وبعد . .

إذا قيل بمركزية المفهوم في الأنساق الفلسفية، فإنَّ الفضل الأكبر لأنكساغور يكمن في إنتاجه لأهم مفاهيم الفكر الفلسفي، أي النوس، أو العقل. ويكفي ذاك توكيدًا لقيمة عطائه المعرفي، وسموق نظره.

الباب الثالث

الفلسفة الذرية

لوقيبوس وديموقريط

- «لا شيء يحدث صدفة» - لوقيبوس.
- «أن أكتشف برهانًا واحدًا في الهندسة خير لي من أن أملك عرش فارس» - ديموقريط.

تقديم

نبتغي في هذا التقديم إيضاح موقع الفلسفة الذرية في حركة تطور الفكر الفلسفي الإغريقي. ومثل هذا المطلب يستوجب استصحاب منتهىٰ حركة ذلك التطور الذي سبق ظهور الفكر الذري، لنرىٰ نوع الحاجة التي جاء لسدها. وأهم ما ينبغي استصحابه من تلك اللحظة التي سبقت هو الإسهام الفلسفي الإيلي بوصفه تأسيسًا لإشكالية الحركة. وقد بيَّنَّا في كتاب «**كزينوفان والفلسفة الإيلية**» كيف أنَّ العقل الإيلي قدَّم رؤية جديدة إلىٰ العالم، ترىٰ الوجود وحدةً وامتلاء تامًّا. وهو ما أسَّس لإشكال عصيٍّ يعترض أي تفكير يريد الاستمرار في انتهاج النمط الملطي الأيوني؛ حيث إنَّ القول بالوحدة نفي للتعدد؛ والقول بالامتلاء نفي للفراغ. وبانتفاء الفراغ ينتفي شرط الحركة. وبإبطال الحركة تبطل كل الأنساق الفلسفية الأيونية؛ لأنَّ انشغالها الفلسفي كان مشدودًا إلىٰ مسألة الـ«أرخي»، التي لا تقوم إلا علىٰ فرض وجود مبدأ طالته الحركة؛ فاستوىٰ كونًا.

وبهذا النظر الإيلي صار القول بالكثرة والحركة مصطدمًا باستشكال جديد، استلزم دفاعًا جديدًا، وهذه الجدة هي التي

سترتسم في تاريخ الفكر اليوناني بظهور ذَرِّيَةِ لوقيبوس وديموقريط.
إذ أنجز هذان الأبديريان تحولًا يتناغم في الجدة مع التحولات النوعية، التي أخذت تنبجس مع الفلاسفة الذين تلوا مباشرة لحظة التأسيس الملطي. وهو ما يؤكد أنَّ اللحظة الفكرية لم تعد تحتمل تلك المقاربات الملطية السابقة. وهذا ما لاحظناه في مشروعين فلسفيين مزامنين لظهور الفلسفة الذرية؛ أقصد مشروعي أمبادوقليس وأنكساغور، اللذين حاولا إنقاذ الفكر الملطي، بابتداع مفهوم جديد للمبدأ/الأصل، يجاوز به مرتبة الواحدية إلىٰ الكثرة.

غير أنَّ جدة الحل الفلسفي الذري الذي قدمته مدرسة أبديرا، مع لوقيبوس وديموقريط، لا يمكن أن تُفسر بكونها مجرد نتاج نظر نقدي في المحصول المعرفي لملطية؛ بل كما أسلفنا الإشارة، يتحصل مفتاح فهم جدة الحل الذري بفهم حركة الأشكلة التي أنجزتها الفلسفة الإيلية التي سبقت ظهور الذريين. ومن ثمَّ؛ فإنَّ موضعة الفلسفة الذرية في موقعها التاريخي ضمن سياق حركة الفكر اليوناني، لا يمكن أن يتم دون استحضار المأزق النظري الذي أسسه الإيليون، بأشْكَلَتهم[1] للرؤىٰ الفلسفية القائلة بالحركة.

فكيف استطاعت مدرسة أبديرا استعادة فكرة تعدد كينونات الوجود وحراكها؟

---

(١) نقصد بالأشكلة هنا، تحويل القول بالحركة والتعدد إلىٰ إشكال فلسفي. وتقوم أطروحتنا في هذا الفصل علىٰ التوكيد علىٰ أن هذا التحويل من بين محفزات ظهور المدرسة الأبديرية، ضدًا علىٰ الإيلية.

تَمَكَّنَتْ البرمنيدية بتسفيهها لمقولة اللاوجود من نفي إمكان الحركة؛ فكان من اللازم علىٰ الفلسفة الذرية التي تريد الدفاع عن كينونة الحركة في العالم، أن تبرر موجودية العدم. وهذا ما حاولته بمرادفة العدم بالفراغ! وهذا التبرير موصول بأهم إبداع مفهومي لهذه الفلسفة، أي مفهوم الذرة، الذي جددت به نظرية المبدأ/ الأصل الـ«أرخي». ذلك المفهوم الجديد الذي دخل المشهد الفلسفي الإغريقي لأول مرة، مع لوقيبوس، الذي قدم رؤية جديدة إلىٰ العالم تتمثله بوصفه بنية متكثرة العناصر، ومخترقة بالفراغ. أي إنها رؤية لا اتصالية مناقضة للنظر الإيلي القائم علىٰ رؤية اتصالية للوجود. وعليه؛ فإنه علىٰ الرغم من أنَّ الإيلية استطاعت أشكلة مقولة اللاوجود؛ فإنَّ الذرية بدت بجرأة نظرية كبيرة؛ حيث استعادت تلك المقولة التي سفهها الإيليون، وأعادت بناءها، مانحة إياها وظيفة في التعيين الوجودي لا تقل عن وظيفة مقولة الوجود. وذلك من خلال التوكيد علىٰ الفاصل الفراغي الفاصل بين الذرات.

وعند النظر في هذه الفكرة الجديدة سنلحظ أنَّ الذرية كانت إنقاذًا لنمط الفكر الأيوني من الأشكلة الإيلية. ولكنها كانت علىٰ وعي بأنَّ القوام المفاهيمي والنظري للفلسفة الأيونية، غير قابل للاستمرار أمام النقد الإيلي ما لم يتم إدخال فكرة جديدة. وكانت الجدة متقومة بذينك المفهومين؛ أي الذرة والفراغ، فلم تعد من ثَمَّ اعتراضات برمنيد وزينون علىٰ وجود الحركة بذات التماسك النظري.

وكما أسلفنا التلميح، إنَّ نظرية الذرة، لحاظ فكري جديد لم يسبق لأي تفكير يوناني في المسألة الأنطولوجية أن حدسه؛ غير أن الفكر الفلسفي والفيزيائي الإغريقي اللاحق لم يقدر قيمة تلك النظرية، إذ تجاهلها أفلاطون، وهمشها أرسطو، فلم يكن لها من بعد سوىٰ حضور ضامر؛ حيث لم يتنبه لقيمتها المعرفية سوىٰ أبيقور ولوكريس. غير أنه سيكون لمفهوم الذرة لاحقا، أي في علم الفيزياء الحديثة، حضور وتطوير لم يحظ بهما أي مفهوم آخر من مفاهيم النظريات الفيزيقية التي أنتجها الفكر الفلسفي اليوناني.

لكن السؤال الذي نطرحه هنا، هو كيف أمكن للوغوس الإغريقي أن يأتي بهذا الحل النظري الجديد؟

هل سننحو مع عقيدة المركزية الأوروبية، ونقول بكون فكرة الذرة ناتجًا داخليًا لنمط التفلسف اليوناني، أم إننا سننتهج نظرية الوصل؛ فنشير إلىٰ الفكر الهندي الذي سبق اليونان، لكي نمسك بالخيط الدال علىٰ صلة المثاقفة والتأثير؟

لن نستبق الأمور في هذا التقديم الذي نبتغي منه بسط الإشكال فقط، لكن في سبيل بيان طريق البحث؛ نقول إننا لن نعتمد في تأصيل نظرية الوصل لتفسير ظهور الفلسفة الذرية اليونانية، علىٰ مجرد الافتراض النظري، بل سنستحضر إشارات من داخل الدوكسوغرافيا القديمة، ونخص بالذكر مرويات «سكستوس أمبيريقوس» و«سترابون» المستندة علىٰ «بوسيدون» المشيرة إلىٰ الأصل الفينيقي. فضلًا عن استحضار النظرية الذرية الهندية

لتأسيس البحث المقارن بين ملامح الشبه والاختلاف الكائنة بين ذرية اليونان وبين ذرية الهند في صيغتها النظرية التي بلورتها العقيدة الجاينية.

هذا فيما يخص مصادر الأطروحة الذرية الإغريقية، ومقدار جدتها بالقياس إلىٰ محصول التفكير الفلسفي السابق والمزامن لها. أما لبحث قوامها النظري؛ فلا بدَّ من دراسة عَلَمَيْهَا: **لوقيبوس وديموقريط**. لكن إن كان فضل التأسيس يعود إلىٰ لوقيبوس؛ فإنَّ هذا الأخير صار مجرد ظل باهت متخف وراء قامة تلميذه الأشهر ديموقريط. حيث إذا كان حظ مؤسس المدرسة الإيلية (برمنيد)، أنَّه ظلَّ حاضرًا في الفكر الفلسفي، رغم تميز تلميذه زينون، واقتداره الجدلي الفريد، واشتهاره بتلك المفارقات العقلية المدهشة التي أبدعها دفاعًا عن البرمنيدية؛ فإنَّ قدر مؤسس مدرسة أبديرا، أي لوقيبوس، كان هو التخفي خلف تلميذه. فلم تعد الذرية الإغريقية تذكر إلا بديموقريط تحديدًا، رغم أنَّ بعض الإشارات الدوكسوغرافية يستفاد منها ما هو أكبر من التلمذة والتلقي؛ حيث تقول بأنَّ التلميذ سرق أفكار أستاذه وانتحلها لنفسه. وأعني بتلك الإشارات تلك العبارات المبثوثة في المتون الفلسفية القديمة، كالقول الوراد في مخطوطات هيركولانوم Papyrus d'Herculanum[1]، الذي يفيد بأن في «الكتاب الكبير في نسق العالم»، نحل ديموقريط أفكار أستاذه.

(1) Leucippe, B, Ia.

وليس في مكنة مؤرخ الأفكار اليوم أن يصل إلىٰ صياغة إيضاح موثوق في شأن هذه التهمة الخطيرة؛ إذ ضاعت مكتوبات لوقيوس، فلم يعد بين يدينا أي مستند حقيقي للقياس والموازنة بين أفكار الرجلين للخلوص إلىٰ ضبط مكمن الأصالة ومحل الانتحال. لكن من المحتمل جدًا أن يكون سبب انتفاء صورة لوقيوس وتنوييها خلف الحضور الطاغي لصورة تلميذه، أنَّ دور لوقيوس في تأسيس الفلسفة الأبديرية، أقل من مقدار دور برمنيد في تأسيس الإيلية؛ لذا استمر هذا الأخير في خَلَفِ مدرسته، بينما لم يستمر ذكر الأول. كما قد يكون السبب أنَّ التلميذَ تقصَّدَ محو صورة أستاذه؛ فنسب لنفسه من أفكاره دونما عزو وإحالة. أليس هو القائل بلغة لا تخلو من استعلاءٍ شخصي: «إني تقدمت ببحوثي مسافة أبعد من أي أحد»[1]؟

ألا يكون في هذا الأنا المستعلي بذاته ما يجعله نازعًا نحو عدم الاعتراف بفضل غيره عليه؟

إذا صحَّ ذلك؛ فإننا هنا أبعد ما نكون عن تلك الصورة المثالية لحفظ التلميذ لدَيْنِ أستاذه، التي يجسدها أفلاطون مثلًا، في علاقته مع سقراط، إلىٰ درجة أنَّه صاغ «كل» كتبه/محاوراته، ناسبًا حتىٰ أفكاره إلىٰ أستاذه! أو في انشغال التلميذ بالدفاع عن فكر أستاذه علىٰ نحو ما فعل زينون الإيلي إزاء أطاريح برمنيد.

---

(1) Clément d'Alexandrie, Stromates, I, 15, 316.

لكن في الوقت ذاته لا بدَّ من التوكيد علىٰ أنَّ ديموقريط لم يكن مجرد فيلسوف عابر، صادفته الشهرة أو صادفها فاحتبلها؛ بل إنَّ النظر في ما ترويه الدوكسوغرافيا عن نشاطه الفكري، يؤكد أنه ليس شخصية عادية، بل هو رجل بحاثة علىٰ قدر بالغ من الكدِّ والاجتهاد؛ فلم يسبقه أحد من الفلاسفة في مقدار النتاج. إذْ خطَّ ما يزيد علىٰ خمسة وستين كتابًا؛ ولذا قد يكون اختفاء صورة لوقيبوس خلفه معللًا تعليلًا معقولًا بمقدار النشاط ووفرة المنتوج، وليس فقط بسبب الاستعلاء.

ثم أيًا كان السبب، فإنَّ الحاصل هو أنَّ الناظر في المرويات يلحظ فيها صورة باهتة للوقيبوس؛ حيث لم تبق من مكتوباته سوىٰ عبارة واحدة. والتزامًا بمحدودية دوكسوغرافيا لوقيبوس؛ اخترنا عدم التوسع في تناول فلسفته مستقلة عن فلسفة تلميذه.

والتزامًا بذلك، وتنظيمًا للبحث؛ سنوجه تفكيرنا عبر ثلاثة معابر:

أولها: نتناول فيه هوامش علىٰ لوقيبوس ونتاجه.

وفي الثاني: نبسط القول علىٰ هوامش تخص تلميذه ديموقريط وتآليفه.

وفي المعبر الثالث: نخصص البحث في الفلسفة الذرية اللوقيبوسية والديموقريطية، وبيان كيفية مجاوزتها للمشكلة الإيلية، ومآلات تلك المجاوزة في الفكر الإغريقي اللاحق لها.

الفصل الأول

لوقيبوس وديموقريط

سيرة ونتاج

رغم المكانة التي يمتاز بها ديموقريط في تاريخ الفلسفة الذرية؛ فلا بدَّ لنا، قبل أن نتناول إسهامه المعرفي، من التعريج ولو بوجيز القول علىٰ الأستاذ المؤسس لوقيبوس. غير أننا سنحترس كثيرًا من الجزم في شأن اختصاصه ببعض الأفكار؛ لأننا لم نقتنع بأطروحات بعض المؤرخين، التي توسعت في بيان التميز بين فكره وبين فكر تلميذه ديموقريط، دونما سند دوكسوغرافي مكين[1]. ولهذا؛ نقتصر في هذا الوجيز علىٰ تناول لوقيبوس من حيثية الهوامش، لا من حيثية تحليل فكره الفلسفي، وذلك للسببين الملمح إليهما، وتفصيلهما هو:

أولًا: أنَّ التميز المنهجي بين الإسهام الفلسفي للوقيبوس وبين إسهام تلميذه ديموقريط نراه مطلبًا يستحيل إجراؤه. وقد نظرنا مليًّا إلىٰ التعابير التي استعملها أرسطو[2] في بيان فلسفة لوقيبوس؛ فوجدناها تتوسل في الغالب استعمال تقنية أسلوبية محترسة تحرص علىٰ الجمع بينهما، أي بين لوقيبوس وديموقريط، وفي ذلك الجمع دلالة علىٰ عدم إمكان الفصل بين ما للوقيبوس علىٰ وجه التعيين، وما هو من إضافة ديموقريط علىٰ وجه التخصيص.

---

(١) تقريبًا كل المستند الدوكسوغرافي المحدد لمقولات وأفكار لوقيبوس مشكوك في أصالته؛ باستثناء الشذرة المروية عند أيتيوس.

(٢) لنكتفي هنا مثلا بالإشارة إلىٰ متن الكون والفساد، حيث قمنا بتتبع المواضع التي ذكر فيها أرسطو اسم لوقيبوس فلاحظنا أنه دائما يورد مقترنا بديموقريط.

ثانيًا: أنَّ ما تبقىٰ بين يدينا اليوم من مكتوبات لوقيبوس لا يجاوز عبارة وحيدة مروية عند أيتيوس.

أجل، إنَّ القارئ الحريص علىٰ تتبع مظان الأقوال، سيجد في الموسوعة الدوكسوغرافية الجامعة لنصوص الفلسفة ما قبل السقراطية، ثلاثة إيرادات في فصل لوقيبوس تحت مقام «ب» «B»؛ غير أنَّه إذا تأملها سيلحظ بسهولة أنَّ إيرادين اثنين ليس فيهما أي منطوق معرفي؛ حيث إنَّ:

- **الإيراد الأول** المدرج في مقام (ب) مجرد نقل عن أخيل طاتيوس Achille Tatius، يصرح فيه بنسبة متن «**الكتاب الكبير في نظام العالم**» le Grand système du monde إلىٰ ديموقريط، مع التوكيد علىٰ أنَّ الكتاب ذاته ينسب إلىٰ لوقيبوس.

- **والإيراد الثاني** من مخطوطات هيركولانوم Papyrus d'Herculanum[1] محتواه أيضًا يتعلق بـ«**الكتاب الكبير في نظام العالم**»؛ حيث يتهم المقطع الوارد في تلك المخطوطات ديموقريط، بنحل كثير من أفكار أستاذه لوقيبوس!

- **أما الإيراد الثالث**؛ فهو الذي نراه حقيقًا بالاستحضار والدرس، وهو المروي في متن «الآراء» لأيتيوس؛ حيث يمكن أن نستفيد منه منطوقًا معرفيًا منسوبًا إلىٰ لوقيبوس. إذ يتحدث عن خضوع «كل الأشياء» للعقل والضرورة.

---

(1) Leucippe, B, Ia.

ونظرًا لوجازة المحصول المعرفي المنسوب تخصيصًا إلىٰ لوقيبوس؛ صح لنا أن ننتهج في بحثنا هذا ذلك الخيار المنهجي المشار إليه أعلاه، أي تأجيل بحث الفلسفة الذرية إلىٰ حين الحديث عن ديموقريط، وقصر القول فيما يخص لوقيبوس علىٰ سيرته فقط؛ لأنَّ أيَّ توسع في سكب المداد في شأن فلسفته نراه مسلكًا غير مؤسس علىٰ أرضية دوكسوغرافية تسوغه، بله أن تمنحه الجواز العلمي.

- ١ -

هوامش على سيرة لوقيبوس

إذا كان ثمة إقلال في إيراد المنطوقات المعرفية التي أنتجها لوقيبوس إلىٰ درجة أنه لم يتبق منها سوىٰ شذرة واحدة، في غاية الوجازة والاختصار؛ فإنَّ الحديث عن سيرته لا سند له يسمح بإسهابه، ومن ثمَّ؛ فإنَّ كلامنا عن حياته لن يكون سوىٰ التماع وجيز مخترق بعبارات الافتراض والتخمين؛ لأننا لا نعلم في الحقيقة عن وقائع تلك السيرة شيئًا موثوقًا. فكل المصادر السِّيرية والدوكسوغرافية القديمة لا تتوسع بالقول في شأنه، كما أنَّها لا تُوَثِّقُ ما تورد من أقاويل. والتخمين يبدأ من تعيين موطن ميلاده؛ حيث قيل بأنَّه ولد في ملطية، أي في المدينة التي شهدت مبتدأ التفلسف الإغريقي. لكن أرسطو يشير إلىٰ أنَّ لوقيبوس ولد في إيليا. بينما يذهب آخرون إلىٰ توطينه في أبديرا[1].

وليس ثمة ما يمكن أن نحسم به الاختيار من بين هذه

---

(١) روايات موطن لوقيبوس أخذناها عن ديوجين اللايرسي:

Diogène Laerce, Vies, IX, 30.

التوطينات الثلاثة المختلفة. كما نرىٰ كثيرًا من المؤرخين يشككون في هذه النسب الجغرافية جميعها، ناظرين إليها علىٰ أنها موجهة بإرادة وصل لوقيبوس بالفكر السابق عليه. فهو ملطي الميلاد؛ لذا فقد نحا نحو المنافحة عن الفلسفة الملطية بدفاعه عن وجود مبدأ/ أصل لتفسير حركة وتشكل العالم، ضدًا علىٰ الفلسفة البرمنيدية النافية لكل ذلك. والقول بأنَّ لوقيبوس من مواليد إيليا، يبدو أنه آتٍ من الرواية التاريخية القائلة بتلمذه علىٰ زينون. أما القول الذي يجعل مسقط رأسه في أبديرا؛ فراجع إلىٰ أنَّه الرأس المؤسس لفلسفة تلك المدينة؛ إذ لم تشتهر أبديرا في تاريخ الفكر الإغريقي بنزعة فلسفية أخرىٰ غير النزعة الذرية التي ينسب إليه تأسيسها.

ولا ينبغي لمؤرخ الفكر أن يسكب كثيرًا من المداد من أجل تحصيل جواب سؤال:

أين ينبغي أن يُسقط رأس لوقيبوس؟ وأي موطن من تلك المواطن الثلاثة أولىٰ بأن يحظىٰ بشرف توطينه؟

إذ ليس من بين هذه التوطينات الثلاثة ما يستوجب الأخذ أكثر من غيره؛ لذا يصح إيرادها جميعًا، ووضعها علىٰ مرتبة واحدة من حيث درجة الوثاقة بوصفها مجرد مرويات مظنونة. نقول ذلك علىٰ الرغم من أنَّ أحد أهم الباحثين المعاصرين في الفلسفة ما قبل السقراطية، أعني كرانز[1]، يذهب إلىٰ تعيين موطن لوقيبوس في

---

(١) Kranz, Hermes, 1912, 19, cité par W. K. C. Guthrie-A History of Greek Philosophy, Volume 2_ The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus-Cambridge University Press (1965), p384.

ملطية. ولا نرىٰ في ترددنا في حسم توطينه أيَّ مشكل علىٰ مستوىٰ البحث الفلسفي؛ لأنَّ الوصل بين المكان والفكرة في تعيين موطن الفلاسفة، ليس بأمر بالغ القيمة فيما يخص الفلسفات ما قبل السقراطية. حيث يحتمل جدًا أن يحمل الفيلسوف نزعة فكرية مخالفة للشائع والمتداول في المدينة التي ولد فيها. وخاصة وأنَّ المجال الجغرافي الإغريقي، شهد هجرات وتنقلات داخلية سهلت حركة تناقل الأفكار.

لكن علىٰ الرغم من أنَّنا نرىٰ تلك التوطينات الثلاثة علىٰ مرتبة واحدة من حيث ضعف الوثاقة؛ فإنَّنا سنتوسل في نعت لوقيبوس - وكذا ديموقريط- بالوسم الأبيديري؛ غير أنَّنا لا نقصد بهذا الوسم الجزم بنسبته إلىٰ أبديرا؛ بل فقط لأنَّ هذه المدينة، كما سلف أن قلنا، لم تشتهر في تاريخ الفكر بشيء أكثر من الفلسفة الذرية التي ينسب إليه تأسيسها.

هذا في شأن موطن لوقيبوس، أما تعيين توقيت مولده ووفاته ومجريات حياته؛ فأصوب ما يمكن أن يقال: «تقريبًا لا نعرف أي شيء. أما بالنسبة إلىٰ الزمن الذي عاش فيه؛ فيمكن القول بطريقة عامة، بأنَّه أكبر سنًّا من تلميذه ديموقريط، وأصغر من برمنيد. ومن ثمَّ فقد كان معاصرًا لأنكساغور وأمبادوقليس»[١].

أما إذا كُنْتَ ممن يضيق بتضارب المرويات واختلافها؛ فلك

---

(١) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, ibid, p207.

في رواية منسوبة[١] إلىٰ أبيقور Epicure -وكذا إلىٰ تلميذه هيرماك Hermaque- ما يعفيك من مهمة التفكير في تحقيق مرويات موطن لوقيبوس، وشخصه علىٰ حد سواء؛ حيث يذهب هذان الفيلسوفان إلىٰ الزعم بأنَّ لوقيبوس شخصية وهمية لا وجود لها! وقد استعاد المؤرخ رود Rohde هذا التشكيك في وجود لوقيبوس؛ مما أحدث نقاشًا بين المشتغلين بتاريخ الفكر، وكان من بين أهم الردود التي نقدت ذلك التشكيك رد هيرمان ديلز[٢].

وإذ نورد تشكيك أبيقور في وجود لوقيبوس؛ فذاك استطراد منا باستحضار مختلف المواقف المتداولة في تاريخ السيرة الفلسفية، وليس أخذًا بهذا التشكيك. إذ من المعلوم أنَّ تلك الرواية النافية لوجود لوقيبوس لم يأخذ بها حتىٰ الأبيقوري أبولودوروس! هذا فضلًا عن أنَّ نفي أبيقور مردود بتوكيد أرسطو وهو أقرب زمنًا إلىٰ لوقيبوس.

ومن حيثية التكوين الفكري، لا نعرف أيضًا شيئًا كثيرًا؛ إذ كل ما تنطق به النصوص السِّيرية والدوكسوغرافية لا يجاوز علاقة التلمذة بزينون، وهي العلاقة التي يقول بها اللايرسي[٣]، وكليمون

---

(١) Diogène Laerce, Vies, II.

(٢) انظر:

W. K. C. Guthrie-A History of Greek Philosophy, Volume 2_ The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus-Cambridge University Press (1965), p383.

(٣) Diogène Laerce, Vies, IX, 30.

الإسكندري[1]. غير أنَّنا وجدنا هيرمان ديلز يوسع تلك الصلة بزينون إلىٰ القول بأنَّ لوقيبوس تتلمذ علىٰ برمنيد نفسه. لكنْ لم نأخذ بذلك؛ لأنَّنا نرىٰ ديلز يستند في هذا الزعم علىٰ شذرةٍ لثيوفراسطوس ليست صريحة في توكيد الأمر[2]. ولذا؛ فرغم القيمة الكبيرة التي يحظىٰ بها هيرمان ديلز في التأريخ للفلسفة ما قبل السقراطية لا نرىٰ زعمه هذا مسنودًا بما يوثقه؛ لهذا نكتفي بما أشارت إليه الدوكسوغرافيا، أي إنَّه خلال مقامه في إيليا تعرف علىٰ الفكر الإيلي من خلال اتصاله بزينون. ونرىٰ في الرواية القائلة بأنَّه ولد في إيليا ما يفيد في التقاط الفكرة التي نحتاجها لترسيم ملامحه الفكرية؛ إذ رغم أننا نعتقد بأنها رواية يصعب توثيقها، فإنَّنا نراها مصداقًا يؤكد اتصاله بإيليا، ومن ثمَّ تعرفه علىٰ فلسفتها. وهو الاتصال الذي سيجعله مدركًا لعمق الإشكال الذي أوقعت فيه الإيلية النظر الفلسفي الأيوني القائل بالكثرة والحركة، مما يفسر سبب نهوضه إلىٰ البحث عن طريقة جديدة في بناء الرؤية إلىٰ العالم، مجاوزة للإشكال الإيلي.

كما لا نأخذ بما يقوله جامبليك[3]، أي إنَّ لوقيبوس تتلمذ

---

(١) Clément d'Alexandrie, Stromates, I, 64.

(٢) انظر مناقشة لأطروحة هيرمان ديلز الخاصة بشذرة ثيوفراسطوس في هامش رقم ٢ عند:

Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce ibid, p334.

(٣) Jamblique,Vie pythagorique, 104.

علىٰ فيثاغور! ولا بقول جون تزيتزيس[١] الذي يزعم أنَّه تتلمذ علىٰ ميليسوس؛ لأنَّ هذين الراويين، اللذين بينهما وبين لوقيبوس مسافة زمنية هائلة؛ لم يصرحا بأي مصدر موثوق؛ ومن ثمَّ فأقوالهم في سيرة التكوين التعليمي لفيلسوفنا تظل بلا سند. لكن الأمر الأكيد عندنا هو أنَّه اطَّلع علىٰ الفكر الفلسفي لزمنه، وخاصة الفلسفات الملطية والبرمنيدية والفيثاغورية؛ وذلك لأنَّنا نرىٰ الأطروحة الفلسفية الجديدة التي جاء بها، أي نظرية الذرة، معالجةً مباشرة لذلك الصدام المعرفي الذي حدث بين تلك الأنساق الفلسفية.

هذا ما يمكن قوله في شأن سيرة لوقيبوس، فلننتقل إلىٰ سيرة تلميذه ديموقريط، قبل الجمع بينهما معا في بيان نظريتهما الفلسفية.

---

(١) Jean Tzétzès, Chiliades, II, 980.

- ٢ -

هوامش على سيرة ديموقريط

ظنَّ أهل أبديرا أنَّ في ديموقريطهم جِنَّةً؛ فطلبوا من أبقراط Hippocrate[١] -أشهر أطباء اليونان- أن يأتي ليشفي لهم فيلسوفهم، الذي كلما أراد التهكم علىٰ سلوك من سلوكاتهم أو رأي من آرائهم لم يكلف نفسه عناء الرد أو الجدل أو حتىٰ إبداء الرأي؛ بل اكتفىٰ بإطلاق ضحكة ساخرة متعالية.

وعندما نقرأ حكاية لحظة اللقاء بين أشهر أطباء اليونان وبين فيلسوف مدينة أبديرا، يحق لنا الظن بأنَّ أبقراط خطر له في الوهلة الأولىٰ صدق اتهام الأبديريين لديومقريط بالجنون. إذ لما دخل عليه الطبيب ألفاه جالسًا في حديقة بيته، محاطًا بجثث حيوانات ميتة، وهو يكتب مسندًا ما يخط عليه علىٰ ركبته!

أليس هذا مشهد دال بحد ملمحه، علىٰ صدق اعتقاد أهل

(١) عند إلبان في كتابه «تاريخ منوع» إشارة إلىٰ لقاء أبقراط بديموقريط وظنّه في الوهلة الأولىٰ بأنه مجنون.

Elien, Histoire variée, IV, 20.

أبديرا في جِنَّةِ ديموقريط؟!

أجل إنه كذلك، غير أنَّ أبقراط كان بالفعل طبيبًا حكيمًا! لذا اقترب من «المتهم» بالجنون، وبدأ في محاورته؛ فوجده أعقل من أهل بلده، وحرص من بعد على التراسل معه[1] بعد أن أدرك قيمته!

لكن ماذا نستفيد من شكوى أهل أبديرا؟!

لا تعنينا هنا تفاصيل السَّرد وسبب ظن أهل أبديرا بأنَّ فيلسوفهم مجنون؛ كما لا يعنينا مدى موثوقية هذا السرد الذي تداولته كتب تاريخ الفكر الفلسفي؛ بل الذي يعنينا بالأساس الثابت المشترك في نظرة العوام إلى التفلسف. إذ غالبًا ما يجدون في سلوك بعض الفلاسفة وبادي مظهرهم ونمط معاشهم، ما يعفيهم من التفكير في نتاجهم المعرفي. وعادة ما يكون المسوغ الذي يحتمون به لعدم التفكير في ذلك النتاج، هو أن ينزعوا عن الفيلسوف ليس أهلية التفكير فقط؛ بل أداته أيضًا، أي العقل؛ فيرمونه بالجنون،

---

(١) ثمة ست رسائل منسوبة إلى أبقراط فيها تفصيل وسرد لاتصاله بديموقريط، انظر نص الرسائل في:

Jean-Paul Dumont, Les écoles présocratiques, ibid. p585-588.

ولا شك في أنَّ تلك الرسالة منحولة، وغالب الظن أنها كتبت في القرن الأول الميلادي ونسبت إلى ديموقريط، انظر:

Jean Salem, Les Atomistes de l'antiquité, ibid, p81.

وتوقيت الكتابة بهذا القرن إشارة صريحة إلى الاهتمام الذي استجد في تلك اللحظة بشخصية ديموقريط وفكره من قبل سوتيون وسينك.

ليرتاحوا من مهمة التفكير في نتاج عقله الذي نفوا وجوده ابتداء؛ فانتفىٰ بالتبع واللزوم ما ينتج عنه من فكر!

ومعلوم أنَّ التقليد الفلسفي في نزوعه العام، يتعالىٰ علىٰ العوام؛ بل يذهب إلىٰ حدِّ التقرير بأنَّ «التفكير» ليس في مكنة كل أحد! وآية ذلك أنَّ حتىٰ ديكارت الذي بدأ كتابه «خطاب في المنهج» بالقول: «إنَّ العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس»، هو نفسه من يعود ليؤكد بعد صفحات من قوله ذاك، بأنَّ مهمة التفكير الفلسفي الجذري ليس بإمكان كل الناس ممارساتها.

هكذا تحرص الفلسفة علىٰ التوكيد علىٰ أنَّ التفلسف ليس فعلًا سهلًا ميسورًا بمقدور كل من هبَّ ودبَّ أن يقدم عليه؛ بل هو مهمة مضنية تحتاج إلىٰ الارتحال عن البداهات والمألوف من عاديات الفكر؛ لذا نفهم كيف يعمل التقليد دومًا علىٰ نفي المفكر واستبعاده؛ حيث إنَّ رميه بتهمة الجنون شكل من أشكال الاستبعاد؛ لأنَّه أيسر مدخل لنفي الفكر رغم الحضور الفيزيائي لصاحبه، أو للقرطاس المسطور بداخله؛ حيث يكفي أن تشيع في الرأي العام الإشاعة بأنَّه مجرد قائل مجنون؛ لتنتفي بِالتَّبِعِ قيمةُ مقوله!

ألم يكن هذا هو مصير الأنبياء والمصلحين والمفكرين الكبار الذين أرادوا التغيير الجذري في أنماط التفكير والاعتقاد السائدة في مجتمعاتهم؟!

ألم يكن، من وسائل نبذهم من قبل مجتمعاتهم، نَعْتُهم بالجِنَّةِ والمرض العقلي؟!

وعود إلىٰ حكاية لقاء أبقراط بديموقريط، إنَّنا إذا افترضنا صحة الواقعة -وليس ثمة ما يحيل وقوعها- فإنها تكشف لنا عن وجود برزخ فاصل بين الفيلسوف والجمهور، أخذ يرتسم بوضوح منذ تلك اللحظة المبكرة من تشكل الفكر الفلسفي. ذلك الفاصل الذي كان العوام في حالة ديموقريط يصوغونه باتهامه بالجنون بينما كان هذا الأخير يصوغه في شكل «ضحكة» متعالية ساخرة منهم. وقد تأمَّل الكثير من الفلاسفة دلالة سخرية ديموقريط من الفكر العامي. وفي هذا السياق يمكن أن نذكر قالة هوارس: «لو بعث ديموقريط إلىٰ زماننا لأطلق ضحكته!»[1]. وقول هيبوليت: «كان ديموقريط يسخر من كل شيء، كما لو كان يعتقد أنَّ كل الأمور الإنسانية مجرد أضحوكة»[2].

وسخرية ديموقريط لا تدل فقط علىٰ شدة تعاليه علىٰ العوام، واقتناعه بعدم مكنتهم إدراك قيمة خطاب اللوغوس؛ بل تدل ضمنيًّا علىٰ أمر آخر أهم وأوكد، وهو وجود فاصل بين قيم العقل الفلسفي النقدي، وقيم التقليد الفكري السائد.

إنَّ انشغال الفكر العامي يكون بتقليس السائد وحفظه، بينما شغلة التفلسف نقد السائد وطلب المغايرة والإبداع. والهاجس المحرك للفكر العامي هو الآني والنفعي، بينما البحث الفلسفي مراده الحقيقة لذاتها، والسعي وراءها، ولو كلف الوصول إليها

---

(١) Horace, Epitres, II, I, v. 194.

(٢) Hippolyte, Réfutation de toutes les hérésies, I, 13.

إهدارًا للجاه والانتفاع المادي. وهذا ما يعبِّر عنه ديموقريط بقوله: **«أنْ أكتشف برهانًا واحدًا في الهندسة خير لي من أن أملك عرش فارس»**؛ إذ في مقالته هذه توكيد للفصل بين ماهية التفلسف كنظرٍ لذاته، وبين تشغيل الإدراك لتحصيل النفع الآني.

لكن من الخطأ اختصار موقف المعارضة الفكرية لديموقريط في تمايزه عن الفكر العامي؛ بل لقد تعالىٰ فيلسوف أبديرا أيضًا علىٰ أهل النظر والحكمة، متحدثًا عن نفسه: **«من بين معاصري ليس بينهم أحد سافر أكثر مني، وإني تقدمت ببحوثي مسافة أبعد من أي أحد. لقد رأيت بلدانًا وبيئات أكثر مما رأوا، وسمعت أكثر منهم خطبًا لرجال متعلمين. لا أحد تقدم علي في كتابة سطور مصحوبة باستدلالات، حتىٰ المهندسين المصريين أنفسهم»**[1].

وفي هذا نمسك بملمحٍ نفسي مهم من ملامح شخصيته، لكن في الوقت ذاته يمكن أن نبصر في ذلك القول الاستعلائي وعيًا بالقطع النظري مع الفلسفات السائدة في عصره، وخاصة الفلسفة الإيلية.

فكيف تأتىٰ له كل هذا الاقتدار علىٰ المغايرة الفكرية للسائد في زمنه؟

وهل تفيد سيرته في تفهيم هذا السموق المعرفي؟

في تنسيب ديموقريط، يقدِّم لنا ديوجين اللايرسي[2] ثلاث

(١) Clément d'Alexandrie, Stromates, I, 15, 316.

(٢) Diogène Laerce, A, I. Vies, IX, 34.

روايات؛ الأولىٰ تقول بأنَّه ابن هيجيسيستراتوس Hegisistratus، والثانية تسمي أباه أثينوكريطوس Athenocritus، والثالثة تصرح بأنَّه ابن داماسيبوس Damasippus. واختلاف السِّير القديمة في نسب ديموقريط، وصمتها عن تفاصيل حياته، أمر غير مستغرب؛ فهو ديدن متكرر في كثير من السرديات المتناولة لفلاسفة ما قبل سقراط؛ بسبب التباعد الزمني بين توقيت الكتابة السِّيرية، وبين حيوات أولئك الفلاسفة، التي لم توثق في حينها، أو في وقت مقارب لزمنها.

وقد اختلف أيضًا في توطين ميلاده؛ حيث إذا كان الكثيرون يقولون بأنَّ أبديرا هي مسقط رأسه، فإنَّ بعضهم يقول إنَّه ولد في ملطية. غير أنَّنا سنتجاوز هذا الخلاف، وننعته بالأبديري، مثلما فعلنا مع لوقيبوس؛ استنادًا علىٰ اشتهارهما بتلك المدينة واشتهارها بهما.

وكذلك الشأن بالنسبة إلىٰ توقيت مولده، حيث اختلف في تعيينه؛ إذ في سويداس نجد قولًا يشير إلىٰ تزامن ميلاده مع ميلاد سقراط، بالقول إنَّ كليهما «ولد في الأولمبياد السابعة والسبعين»[١]. وتقابل هذه الأولمبياد رقميًا الفترة المتراوحة بين ٤٧٢ و٤٦٩ ق.م. ويذهب ثراسيل Thrasylle، في كتابه «مقدمة لرسائل ومؤلفات ديموقريط»، إلىٰ ضبط التوقيت بتبكير ميلاده بعام

---

(١) Démocrite, A. III. Suidas, in, lexique, Démocrite.

واحد عن مولد سقراط، أي في «العام الثالث من الأولمبياد السابعة والسبعين»[1] أي ٤٧٠-٤٦٩ق.م.

بيد أنَّ أبولودوروس يوقت ميلاده خلال الأولمبياد الثمانين. أي في الفترة ما بين ٤٦٠ و٤٥٧ ق.م، أي بفارق عقد من الزمن عن التوقيت الذي قدَّمه ثراسيل وسويداس. ومن ثمَّ؛ يكون ديموقريط أكبر بحوالي عشر سنوات من سقراط.

بينما عند أوسيب نجد تحديدًا لميلاده «خلال الأولمبياد السبعين»[2]، أي خلال الفترة ما بين ٥٠٠ و٤٩٧ق.م؛ مما يجعله -وفق رواية أوسيب- مزامنًا لمولد أنكساغور وهيراقليط. ونلحظ هنا أنَّ الفارق في تعيين ميلاد ديموقريط بين أبولودوروس وأوسيب فارق كبير مما يحيل التوفيق بينهما!

وفي الأبحاث المعاصرة ثمة محاولات تحقيقية قامت بها «ستيلا L.A.Stella، ثم كابيزي A.Capizzi وموندولفو R.Mondolfo»[3] انتهت إلىٰ أنَّ التاريخ الأكثر احتمالًا لمولد ديموقريط «هو عام ٤٩٤ ق.م». غير أنَّ هذا لم يكن حسمًا لاختلاف التواقيت؛ إذ لا زلنا نجد دراسات كثيرة تختار من الدوكسوغرافيا أحد التواقيت الواردة فيها، وتعتمده. وحق لها

---

(١) Diogène Laerce, A, I. Vies, IX, 41.

(٢) Démocrite, A. IV. Eusèbe, Chronographie.

(٣) N.L.Cordero, Démocrite, les uvres philosiphiques, tome1, PUF. Paris 1992. p112.

ذلك؛ حيث يصعب توكيد توقيت ميلاد ديموقريط بجزم ينفي غيره.

والتوقيت الأكثر شيوعًا بين المؤرخين المعاصرين هو توقيت أبولودوروس القائل بأنَّ ميلاد ديموقريط كان حوالي ٤٦٠ق.م، وكمثالٍ علىٰ هذا الشيوع: اعتماده من قبل إيميل بريهيه[١]، وغوثري[٢]، ومن أحدث الدراسات التي تناولت الفلسفة الأبديرية: دراسة جون سالم[٣] الذي ذهب هو أيضًا إلىٰ الأخذ بتوقيت أبولودوروس.

ويسند غوثري اعتماده هذا التوقيت بإشارة غير صريحة من متن ديموقريط «**الكتاب الصغير في نظام العالم**»؛ بينما يعلل جون سالم الأخذ بتوقيت أبولودوروس بوجوب تعيين ميلاد ديموقريط علىٰ نحو أبكر من سقراط.

غير أنَّنا لا نأخذ بالتعليل الذي علَّل به جون سالم اختياره لتوقيت أبولودوروس، القائم علىٰ وجوب أن يكون ديموقريط قد سبق سقراط إلىٰ التفلسف؛ بدعوىٰ أنَّ فلسفة هذا الأخير هي نقلة وتجاوز للفلسفة الذرية الديموقريطية؛ وذلك لأنَّ توقيت الميلاد الذي اقترحه ليس كافيًا؛ إذ منتهىٰ محصوله هو جعل ديموقريط أبكر من سقراط بعشر سنوات فقط، ولا نرىٰ هذه الفترة الزمنية الوجيزة

---

(١) إيميل برهيه، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، الطبعة٢، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٧م، ج١، ص١٠١.

(٢) W. K. C. Guthrie-A History of Greek Philosophy, Volume 2, ibid, p386.

(٣) Jean Salem, Les Atomistes de l'antiquité, ibid, p16.

كافية لحصول التبكير عن سقراط الذي يقدمه جون سالم متكأً لتعيين ميلاد ديموقريط. وبدلًا من ذلك نرىٰ أنَّ التاريخ المقترح من قبل ستيلا وكايبزي وموندولفو، أي عام ٤٩٤ق.م أقرب إلىٰ تحقيق ذاك المقصد المراد من قبل جون سالم.

وإذ نقول ما سبق، فذاك من حيثية اختبار ذلك التعليل، وليس أخذًا بتوقيت ستيلا؛ لأن موقفنا هو التوكيد علىٰ صعوبة الجزم بتعيين سنة محددة.

وبصرف النظر عن ذلك الاختلاف؛ فإنَّ مقصودي من إيراد تلك المؤشرات الزمنية هو أنها كلها تؤول إلىٰ تعيين مرحلة زمنية تفيد بأنَّ رحم اللوغوس الإغريقي كان، وقتئذ، مكتنزًا، حيث إنَّ زمن ميلاد وحياة ديموقريط يزامن ميلاد وحياة عدد من كبار فلاسفة الإغريق. وهو التزامن الذي يستدعي التفكير فيه لكشف الشروط التي ساعدت علىٰ إثراء جدل الأفكار، في الواقع الإغريقي في تلك اللحظة المفصلية من تاريخ تطوره.

أما عن توقيت الوفاة؛ فتذهب غالبية الروايات إلىٰ أنَّ ديموقريط عمَّر حوالي مئة عام، وفي هذا يشير سونسورينوس إلىٰ أنَّ حياة فيلسوف أبديرا قاربت مدة حياة «جورجياس الذي كان المعمر الأكبر في الزمن القديم؛ حيث عاش أكثر من مئة وثماني سنوات»[1]. بينما يزيد هيبارك Hipparque في تلك المدة، قائلًا

(1) Démocrite, A, VI. Sensorinus, Du jour de la naissance, XV, 3.

بأنَّ ديموقريط مات وهو بعمر «مئة وتسع سنوات»[1]. في حين يقول ديودور الصقلي بأنَّ «ديموقريط مات في عمر التسعين»[2].

وعليه؛ تجمع مختلف هذه الروايات علىٰ أنَّه عَمَّرَ ما يقرب من قرن أو يزيد، وهذا يفيدنا في بحث فلسفته بالنظر إلىٰ الصلات التي يحتمل أن يكون قد تجاذبها مع الفلاسفة الذين عاصروه. إذ زامن اللحظات المتأخرة من مرحلة الفلسفة ما قبل السقراطية، كما عاصر سقراط والحركة السوفسطائية.

أما عن واقعة وفاته؛ فثمة سرد لا يخلو من ملامح الافتعال الراجع إلىٰ طلاقة مخيلة المؤرخين والرواة؛ إذ تزعم مرويات عديدة -أحيل هنا علىٰ أثيني Athénée كمثال[3]- أنَّ ديموقريط امتنع في أواخر حياته عن الطعام حتىٰ يستعجل الموت، لكنَّه لما أحسَّ بالاحتضار، أَجَّلَ بإرادته موعد وفاته؛ لأنه -بحسب رواية هيرميب الواردة عند ديوجين اللايرسي- لاحظ وهو قعيد الفراش في انتظار الموت، أنَّ أخته حزنت مخافة وفاته في أيام العيد؛ مما سيجعلها لا تقيم بواجبها تجاه الآلهة، فقال لها: «**ثقي بي، وائتني كل يوم بخبز ساخن**». و«**بشم رائحة الخبز فقط، استطاع الاستمرار في الحياة**»[4] طيلة أيام العيد الثلاثة، حتىٰ استسلم للموت بعد انقضاء الاحتفالات!

---

(١) Diogène Laerce, Vies, A I, 43.

(٢) Démocrite,V.Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, XIV, I I,5.

(٣) Athénée, Les Deipnosophistes, II, 46 E.

(٤) Diogène Laerce, Vies, A I,43.

وقيل بأنَّه قضىٰ أواخر حياته أعمىٰ بعد فقدان بصره. وعن ذلك يقول شيشرون: «كان ديموقريط يعتقد أنَّ رؤية العين حاجز أمام نفاذ بصيرة العقل»[1]. كأنه كان يعزي نفسه بالإشارة إلىٰ نعمة فقدان البصر! لكن أطرف من هذا هو أنَّ طيرتوليان Tertullien يقدم رواية أخرىٰ، وهي أنَّ «ديموقريط أفقد بصره بإرادته؛ لأنَّه لم يكن يقوىٰ علىٰ النظر إلىٰ النساء دون إثارة غريزته»[2]!

وأقوم ما يمكن أن نواجه به هذه الروايات هو الأخذ بموقف بلوتارك[3] الذي يشكك في رواية إفقاد ديموقريط لبصره بإرادته. ولعل جوهر ما تفيده تلك المرويات هو المعنىٰ المعرفي، أي عدم ثقته في الحواس[4]. وقريب من هذا ما نجده في «نزهة الأرواح وروضة الأفراح» للشهرزوري، في الفقرة الوجيزة التي خصصها لديموقريط، حيث نقرأ: «وقيل له: لا تنظر! فغمض عينيه. وقيل له: لا تسمع! فسد أذنيه. وقيل له: لا تتكلم! فوضع يده علىٰ شفتيه. وقيل له: لا تعلم! فقال: لا أقدر علىٰ ذلك»[5].

---

(١) Cicéron, Tusculanes, V, XXXIX, 114.

(٢) Tertullien, Apologétique, 46.

(٣) Plutarque ,De la curiosité, 12, 521 D.

(٤) ثمة اختلاف في فهم الموقف الإبستمولوجي الديموقريطي، يمكن أن نمثل له باختلاف تأويل أرسطو عن تأويل سكستوس أمبيريقوس، إذ بينما يذهب أرسطو في متن الكون والفساد إلىٰ أن ديموقريط يقبل الإدراك الحسي في بناء المعرفة، يقول أمبيريقوس بأنه كان شكاكا في الإمكانية الحسية، ومناديا بوجوب الانتقال منها إلىٰ المعرفة العقلية.

(٥) شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري، «نزهة الأرواح وروضة الأفراح في =

وفي الدوكسوغرافيا القديمة ترتسم صورة نموذجية لنمط حياة الفيلسوف من خلال سرد بعض وقائع سيرة ديموقريط؛ حيث نلحظ مفكرًا نازعًا نحو المعرفة ومتعاليًا عن الانتفاع المادي. إذ يروي إليان Elien، مستندًا علىٰ ثيوفراسطوس، بأنَّ ديموقريط ورث هو وأخواه عن أبيهم ثروة طائلة، غير أنَّه لم يأخذ من ميراثه إلا النزر القليل، وترك بقية قسمته لأخويه. وفي هذا يقول فيلون: «**كان ديموقريط من أسرة ثرية، لكن رغبته في الفلسفة جعلته يتخلىٰ عن ثروته**»[١]. وقيل بأنَّه سافر «**وزار كل مناطق الأرض**»[٢]، كما سافر أخواه أيضا، لكنهما طلبا التجارة وإنماء ثروتهما المادية، بينما كان القصد من سفر ديموقريط، يقول إليان، «**ثروة أفضل**»[٣]، أي المعرفة.

وسفره طلبًا للمعرفة يحفزنا للتساؤل عن تكوينه الفكري. وفي هذا السياق يمكن أن نستفيد من هيبوليت في بيان مصادر التكوين؛ حيث يشير إلىٰ أسفاره الكثيرة؛ فيقول بأنَّه التقىٰ خلال سفرياته تلك «**بحكماء الهنود، ورجال الدين المصريين، والفلكيين والسحرة البابليين**»[٤].

= تاريخ الحكماء والفلاسفة» ج١، الطبعة الأولىٰ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند ١٣٩٦-١٩٧٦،ص ٣٠٤ - ٣٠٥.

(١) Philon, De la Providence, II, 13, éd.Aucher, p52.

(٢) Elien, Histoires variées, IV, 20.

(٣) Elien, Histoires variées, IV, 20.

(٤) Hippolyte, Réfutation de toutes les hérésies,I,13.

وإذا رجعنا إلىٰ ما تبقىٰ من شذرات ديموقريط، سنلاحظه يتحدث عن أسفاره الكثيرة؛ حيث قال في ما يرويه كليمون الإسكندري: «**من بين معاصري ليس بينهم أحد سافر أكثر مني**»[1].

وإذا أخذنا بمقوله هذا وبالإشارات السابق ذكرها؛ سنستنتج بأنَّه كان لديه تواصل مع الحضارات الشرقية ومعرفة بها. غير أنه من حيثية تفاصيل الخبر، ليس لدينا في النصوص الدوكسوغرافية ما يسمح بالتوسع في بيان التكوين التعليمي لديموقريط في تلك الأقطار التي زارها، ونوعية التعليم الذي تلقاه علىٰ نحو يسمح لنا بتعيين آثاره في فلسفته. لكن هذا لن يمنعنا عند بحث موقفه الفكري من افتراض الصلة بين فلسفته الذرية وبين نظرية الذرة في الفكر الهندي.

كما أنَّ التقليد الدوكسوغرافي القديم لا يعطينا أيَّ إضاءة صريحة في شأن التكوين المعرفي لديموقريط؛ غير القول بأنَّه تتلمذ علىٰ لوقيبوس. وثمة قول آخر وارد في متن السودا Souda، يفيد بأنَّه تتلمذ علىٰ أنكساغور. ويقدِّم لنا فافورينوس Favorinus علاقة خلافية بين الرجلين؛ إذ يشير إلىٰ أنَّ ديموقريط اتهم أنكساغور بأنَّه «سرق» أفكار سابقيه فيما يخص «**ما قاله عن الشمس والقمر**». كما يقول بأنَّه كان «**يسفِّه آراء أنكساغور في تكون الكون، والعقل**». وأنَّ بسبب هذا الخلاف «**رفض أنكساغور قبول ديموقريط كمشارك**

(١) Clément d'Alexandrie, Stromates, I, 15, 316.

له»[1]. أما قول ثراسيل[2] بأنَّه تتلمذ علىٰ فيثاغور؛ فهو نفسه أورده باحتراسٍ لا بوثوق. كما ترد رواية تتلمذ ديموقريط علىٰ الفيثاغوريين، عند ديوجين اللايرسي منسوبة إلىٰ غلوكوس الريجيومي Glaucos de Régium الذي يقول عنه ديوجين إنَّه كان معاصرًا لديموقريط، وأنَّه «**يؤكد أنَّه كان تلميذًا لأحد الفيثاغوريين**»[3] هذا دون أن يعيِّن لنا اللايرسي من هو هذا الأحد الفيثاغوري المقصود. غير أنَّنا نجد أبولودوروس يقول بأنَّ ديموقريط اتصل بفيلولاوس[4]؛ ولذا يحق لنا أن نتساءل: أيكون إذن هذا الفيثاغوري الذي يتحدث عنه غلوكوس الريجيومي في رواية اللايرسي، هو فيلولاوس؟

غير أنَّه إذا كانت النصوص السِّيرية والدوكسوغرافية تفتقر إلىٰ التوسع في بيان تفاصيل تلمذة ديموقريط وتكوينه الفكري؛ فإنَّنا نجد فيها إشارة إلىٰ أستاذيته، حيث تقول بتتلمذ أحد أهم الفلاسفة السوفسطائيين عليه. إذ نقرأ في رواية فيلوسترات Philostrate[5] أنَّ

(١) From Aries, in C.C.W. Taylor, The Atomists Leucippus and Democritus, Fragments a Text and translation with a commentary, University of Toronto Press Incorporated 1999, p55.

(٢) انظر كيف يقدم ثراسيل الصلة بين ديموقريط وفيثاغور عند:

Diogène Laerce,Vies,IX,ij.

(٣) Diogène Laerce, Vies, IX, 38.

(٤) Diogène Laerce, Vies, IX, 38.

(٥) Philostrate, Vies des sophistes, x, éd. Kayser, 13, 1.

السوفسطائي بروتاغوراس كان تلميذًا لديموقريط. ومما يجدر ذكره هنا أنَّ بروتاغوراس كان هو أيضًا من مواليد أبديرا؛ ولذا لا نستبعد أن يكون قد تتلمذ في بداية حياته علىٰ ديموقريط شريكه في الموطن.

واللافت للانتباه هو أنَّه رغم النبوغ الفلسفي لديموقريط وغزارة نتاجه، لا نجد له أيَّ حضور في المنتديات الأثينية التي «أَرَّخَ» لها أفلاطون في محاوراته. والأمر يحفزنا نحو الاستفهام عن السبب، وعند مراجعة المتن الدوكسوغرافي نلقىٰ تعليلًا نفسيًّا؛ حيث يقول إليان Elien: **«يحكىٰ أنَّ ديموقريط كان حكيمًا محبًّا للعزلة»**[١] أي إنَّنا يمكن أن ننظر إلىٰ نزوعه نحو الاعتزال كسببٍ من أسباب بقائه علىٰ هامش حياة الجدل الفكري الإغريقي وقتئذ. بل إذا أخذنا برواية أنتيسطين Antisthène سنقول إنَّه كان غريب الأطوار؛ إذ بلغ به الأمر إلىٰ حدِّ **«الحرص في أوقات كثيرة علىٰ اعتزال الناس، والذهاب إلىٰ المقابر»**[٢] بحسب الوارد عند اللايرسي!

وكل هذا يدفع إلىٰ ترجيح الظنِّ بأنَّه لم يكن اجتماعيَّ الطبع، وربما أيضًا لم يكن منجذبًا إلىٰ عقد الصلات مع النخب المجتمعية. لذا؛ نفهم لماذا بقي في أثينا سنوات عدة دون أن يثير أدنىٰ اهتمام من قبل النخبة الأثينية. مع أننا لاحظنا عند حديثنا عن

---

(١) Elien, Histoires variées, IV, 20.

(٢) Diogène Laerce, Vies, IX, 38.

برمنيد أنَّ زيارته أثارت الاهتمام منذ أول يوم لوصوله، حسب الرواية الأفلاطونية. وعن هذا التجاهل يقول ديموقريط نفسه: «**زرت أثينا وأقمت فيها، ولا أحد عرفني!**»[١].

فعلًا، إنَّ أثينا تجاهلت ديموقريط، لا أقصد فقط تجاهلها له كشخصٍ حين زيارته ومقامه مدة[٢] فيها؛ بل أقصد بالأخص تجاهلها لفلسفته، مع أنها اهتمت بتلميذه السوفسطائي بروتاغوراس أيما اهتمام! أو ربما أن هذا الأخير فرض نفسه علىٰ مجالسها ومنتدياتها الفكرية، بينما آثر أستاذه اعتزالها.

لكن الذي نستغرب له هو أنَّ ديموقريط، رغم أنَّه كان معاصرًا لسقراط، لا نجد عند أفلاطون أيَّ إيراد لاسمه في سياق المحاورات. وهنا نرىٰ أنَّ القول بحبه للعزلة ليس كافيًا لتفسير صمت أفلاطون عن ذكره. بل لعلنا نعلل هذا الصمت ليس فقط بكون أفلاطون كان رافضًا للنزوع الفلسفي الديموقريطي؛ بل إذا أخذنا برواية أريستوكسين سنقول إنَّ السبب بكل بساطة هو أنَّ أفلاطون كان يكره ديموقريط. إذ ينقل ديوجين اللايرسي عن أريستوكسين قوله بأنَّ «**أفلاطون اقترح أن تحرق جميع كتب ديموقريط التي جمعها، لكن الفيثاغوريين أميكلاس** Amyclas **وكلينياس** Clinias **منعاه، وأقنعاه بأنَّ حرقها فعل لا طائل منه**»[٣]،

---

(١) Dèmocrite, B116, Diogène Laerce, Vies, IX, 30.

(٢) ليس في الدوكسوغرافيا ما يسمح بتحديد مدة إقامة ديموقريط في أثينا.

(٣) Diogène Laerce, Vies, IX, 40.

بسبب سبق انتشارها بين كثير من الناس!

ويعلل ديوجين اللايرسي صمت أفلاطون عن ذكر ديموقريط بأنَّه كان يعجز عن دحض أفكاره؛ إذ يقول: **«إنَّ أفلاطون الذي استحضر تقريبًا كل القدماء، لا يذكر اسم ديموقريط في أي من كتاباته، حتىٰ في تلك المواضع التي كان عليه أن يذكره فيها وينقضه، والسبب واضح وهو أنَّه كان يعرف أنَّه إذا استحضره؛ سيكون ملزمًا بمواجهة أبرز الفلاسفة»**[1].

غير أنَّه إذا كان افلاطون تجاهل ديموقريط خِيفَةً منه -حسب تعليل اللايرسي-، وتمنىٰ لو تحرق كل كتبه -حسب رواية أريستوكسين-؛ فالأمر علىٰ العكس من ذلك عند أرسطو، الذي أورد أفكاره الذرية، واهتم بمناقشتها. ونعتقد أنَّ الحضور القوي لديموقريط في المتن الأرسطي، رغم أنَّه ورود في سياق نقدي، هو أحد العوامل التي ضمنت له امتدادًا في الفكر الإغريقي اللاحق.

---

(1) Diogène Laerce, Vies, IX, 40.

- ٣ -

في الشذرات

يقول شيشرون بتعبير مثقل بالإعجاب: «**ماذا أقول عن ديموقريط؟ بمن يمكن أن أقارنه، ليس في عظمة موهبته فقط، ولكن أيضًا في عظمة شخصيته؟ ذاك الذي كانت له الجرأة لكي يبدأ بهذه الكلمات: «هذا ما سأقوله عن كل شيء»**»[١].

أجل لقد قال ديموقريط قَالَتَهُ في كل شيء! حتىٰ إنَّ شيشرون كتب واصفًا موسوعيته: «**ليس ثمة موضوع لم يبحثه**»[٢]. وإذا أخذنا بقائمة ثراسيل Thrasylle التي كانت أوسع إحصاء للتآليف الديموقريطية في دوكسوغرافيا القرن الأول الميلادي، سنرىٰ وساعة النظر وشمولية البحث وموسوعية القلم. إذ علىٰ عكس أسلافه من فلاسفة اليونان كان ديموقريط من المكثرين في الكتابة، ولم يكن هذا الإكثار مجرد كمٍّ منحصر الموضوع، بل كان متنوعًا أيضًا؛ حيث لم يترك مجالًا معرفيًا من مجالات الفكر إلا وقدَّم فيه متنًا

(١) Démocrite, B, 165, Cicéron, Première académiques, II, XXIII, 73.

(٢) Démocrite, B165, Cicéron, Première académiques, II, XXIII, 73.

أو أكثر. إذ كتب في الفيزياء والرياضيات والأخلاق، فضلًا عن الشعر؛ وهذا ما جعله يستحق أن يقول عنه أرسطو -وهو المقتصد كثيرًا في تقريظ السابقين-: «**يبدو أنَّه فكَّر في كل شيء**».

فما تعداد مؤلفاته؟

ينسب ثراسيل Thrasylle[1] لديموقريط واحدًا وستين كتابًا، وتسعة عناوين لكتب أخرىٰ مقتطفة من بعض دفاتره، عَدَّهَا بعضهم[2] -خطأً- كتبًا مستقلة. ورغم أنَّ هذا الإحصاء يمكن خلخلته بكثير من النقود؛ فإنَّ الحاصل منه يظل ذا صدقية، وهو أنَّ ديموقريط لم يكن كسالفيه من فلاسفة الإغريق الذين أمسكوا عن تدوين فكرهم، أو اقتصروا في الغالب علىٰ خَطِّ كتاب أو كتابين؛ بل كان حريصًا علىٰ تسطير فكره. وهذا التنويع في البحث نراه أول تأسيس لموضوعات ومجالات «النسق» الفلسفي في بنيته الموسوعية.

وإذا احتسبنا موضوعات التأليف الديموقريطي من خلال الوارد في قائمة ثراسيل؛ سنجد ثمانية كتب في الأخلاق، وستة عشر كتابًا في الفيزياء، واثني عشر كتابًا في الرياضيات، وثمانية

---

(١) Diogène Laerce, Vies, IX, 45.

(٢) في أحدث دراسة عن ديموقريط، أعني دراسة جون سالم **Jean Salem** نجد تعدادًا لمؤلفات ديموقريط يساوي سبعين مؤلفًا:

Jean Salem, Les Atomistes de l'antiquité, Champs essais, Flammarion, 1ed, Paris 2013, p18.

كتب في الموسيقىٰ، وثمانية في الفنون[١]، وتسعة كتب غير مصنفة، وتسعة كتب أخرىٰ مستمدة من الدفاتر.

وقد ضاعت مكتوبات ديموقريط، ولم يتبق منها أمام نظر المؤرخ والمتأمل سوىٰ شذرات! أو بلغة إحصائية: لم يتبق منها إلا ما يقرب من ثلاث مئة شذرة. وإذا لم نحذف الواردات التي ليس فيها مقال معرفي؛ فإنَّ الإحصاء التام للشذرات الديموقريطية هو بالضبط ثلاث مئة وتسع شذرات، منها شذرات مدرجة تحت المشكوك فيها.

والشذرات التي اعتمدناها في هذا المبحث هي ما نشرته دوكسوغرافيا ديلز/كرانز في الطبعة السادسة لعامي١٩٥١-١٩٥٢، تحت القسمين المرقمين ب٦٧ و٦٨ بترجمتها الإنجليزية، كما اعتمدنا علىٰ الترجمة الفرنسية التي قام بها جون بول دومون للمجموع الدوكسوغرافي ما قبل السقراطي عام ١٩٨٨، في طبعتها لعام ١٩٩١.

لكن رغم هذا العدد الوافر من الشذرات؛ فإنَّ أكثرها شذرات أخلاقية، حيث يصل عددها إلىٰ حوالي مئتين وست عشرة شذرة؛ منها مئة وثلاثون شذرة، مستمدة من جون سطوبي[٢]؛ وست

---

(١) ننوه إلىٰ أن لفظ الفنون في هذا السياق لا يعني الفنون الجميلة؛ إنما الصنائع والطب والتقنية العسكرية.

(٢) شذرات الأخلاق المستمدة من جون سطوبي مرقمة في دوكسوغرافيا هيرمان ديلز من ب١٦٩ إلىٰ ب ٢٩٧.

وثمانون شذرة مستمدة من مخطوط، نشر لأول مرة في القرن السابع عشر، بعنوان «**كلمات ذهبية للفيلسوف ديموقريط**»، وكثير منها، هو في الحقيقة إعادة صياغة «**للمقولات الواردة عند سطوبي**»[١]. بينما لم يبق لنا مقدار كافٍ لبيان المواقف الفلسفية في بعض جوانب النسق المعرفي. كما أنَّ ما تبقىٰ من شذراته الأخلاقية، رغم وفرتها، لا يكفي لإعطاء صورة متكاملة عن الرؤية الديموقريطية إلىٰ الأخلاق. هذا فضلًا عن وجود تعارض بين النزوع المعبر عنه في بعض تلك الشذرات مع الرؤية الفلسفية الثاوية في نظرته الذرية، كما سنبيِّن عند الانتقال إلىٰ تناول نسقه المعرفي.

أما من حيث أسلوب الكتابة؛ فقد أشارت النصوص الدوكسوغرافية والفلسفية القديمة إلىٰ أنَّ ديموقريط كتب بأسلوب سهل مفصح. ودلالة علىٰ ذلك يمكن أن نورد شهادة شيشرون الذي يقول في كتابه «**الخطيب**»: «**عبَّر الفيزيائي الشهير ديموقريط بأسلوب رائق، حسب ما يقال، وكما تأكدت من ذلك أنا أيضًا**»[٢]. كما يقول في سياق المقارنة: «**إنَّ هيراقليط غامض جدًّا، بينما ديموقريط علىٰ العكس لم يكن غامضًا أبدًا**»[٣].

لكن إفصاح أسلوب الخطاب، لا يعني أننا أمام فلسفة بسيطة يمكن قطف مدلولاتها من سطح ملفوظاتها؛ بل إنَّنا بمجرد ما

---

(١) Jean Salem, Les Atomistes de l'antiquité, ibid, p72.

(٢) Cicéron, De l'orateur, I, xi, 49.

(٣) Cicéron, De La Divination, II, LXIV, 133.

نَقَرَّىٰ منطوق الشذرات، حتىٰ يتبيَّن لنا أنها مثقلة بالإشكالات التي تستلزم التفكيك والتركيب، قصد فهم مدلولات المفاهيم والطروحات التي قدمها فيلسوف أبديرا جوابًا عن إشكالات العقل الفلسفي الإغريقي في تلك اللحظة التاريخية من تطوره.

هذا بإيجاز ما يمكننا قوله في سيرة ومتن لوقيبوس وديموقريط. فلننتقل إلىٰ بيان رؤيتهما الفلسفية.

الفصل الثاني

الفلسفة الذرية

لاحظنا في فقرة الهوامش أنَّ لوقيبوس وديموقريط كانا علىٰ اتصال وثيق بمدرسة إيليا، ومن ثمَّ؛ صح أن نقول إنهما كانا علىٰ إدراك لمقدار الأشكلة التي أسستها تلك المدرسة ضدًا علىٰ كل أنماط التفلسف الإغريقي، التي ارتكزت في تفسير الظاهرة الوجودية علىٰ مقولتي المبدأ/الأصل والحركة المفسرة للتكثير. وقد ألمحنا من قبل إلىٰ أنَّ تأسيس الأشكلة الإيلية قائم من جهة علىٰ مقولة الوجود كوحدة نافية لموجودية كل ما يغاير الوجود؛ وقائم من جهة ثانية علىٰ نفي إمكان الحركة بسبب كونها تستلزم وجود اللاوجود، لكي يتم تحريك الموجود!

وإذا كانت الإيلية قد نظرت إلىٰ مقول وجود اللاوجود نظرة تسفيه؛ فإنَّ ديموقريط وسلفه لوقيبوس سيحولان مقولة اللاوجود إلىٰ مفهوم «الفراغ»، وتقديمه كشرطٍ «أنطولوجي» لإمكان الحركة.

وعلىٰ مستوىٰ نظرية الأرخي اتجهت الفلسفة الذرية في منحىٰ مغاير للتفلسف الملطي؛ حيث لم تختزل كينونة الكوسموس في مبدأ واحد، بل عددت المبادئ الأولية. وفي هذا التعديد والتكثير نرىٰ أثرًا لنظرية أمبادوقليس؛ إذ كان أسبق من التفلسف الذري إلىٰ القول بكثرة الأصول. كما نرىٰ أنكساغور، بمقولة «البذور»، متقاربا هو أيضًا مع فلسفة أبديرا في النظر إلىٰ مسألة الأرخي بغير النظرة الأحادية التي نظر بها الملطيون. كما يمكن أن نضيف الفلسفة الفيثاغورية أيضًا في تنظيرها للكثرة العددية؛ حيث كانت قراءتها

للكوسموس من مدخل العدد والشكل منتجة للحاظ منهجي يعترف بالتعديد والتكثير.

وعليه؛ فإنَّ اللحظة التاريخية، التي جاء فيها ديموقريط وأستاذه لوقيبوس، كانت قد انتهت إلىٰ حالة انسداد لنظرية الأرخي الواحد، بسبب عجزها عن تفهيم ظاهرة الكثرة. والمعالجة «المنطقية» التي قدمها الإيليون لمفهوم اللاوجود أوصلت مقولة الحركة إلىٰ مزلق نظري حاسم؛ فكان لا بدَّ من نقلة علىٰ مستوىٰ مفهوم الأرخي، وتأسيس جديد لشرط الحركة لاستئناف القول الفلسفي استئنافًا جديدًا.

ومناط الجدة التي حققت هذا الاستئناف هو إبداع الأبديرين مفهومي الذرة والفراغ.

أما المقولة الأولىٰ، أي الذرة؛ فهي -حسب لوقيبوس وديموقريط- الجزء الأولي غير القابل للتجزيء، الذي منه تشكلت أشياء العالم، وهي دقيقة إلىٰ درجة أنها غير قابلة للإدراك بواسطة الحواس[1].

وأما المقولة الثانية، أي الفراغ؛ فهي الشرط «الأنطولوجي» لانوجاد الحركة.

---

(١) أقدم مثال تقريبي لمدلول الذرة ما كتبه أرسطو عندما شبه الذرات بالمشاهد في الغبار المعترض بشعاع الشمس:

Aristote, De Anima, I, 2, 404 a14.

وبهذه الثنائية استطاع لوقيبوس وديموقريط تجاوز الإشكال الإيلي، وبناء فلسفة جديدة.

غير أنَّ تفسير ظهور نظرية الذرة في السياق الثقافي الإغريقي يطرح إشكالًا من حيثية التأصيل؛ إذ لا نرىٰ في أسطقساط أمبادوقليس أو الأعداد الفيثاغورية، كفاية لتفسير ظهور تلك النظرية الجديدة والمتميزة نوعيًا عن السائد المعرفي الإغريقي. وعليه؛ فإنَّ الفرضية التي نقدمها هو احتمال وجود تأثير ثقافي خارجي أسهم في إنجاز تلك النقلة الفلسفية. ونريد بهذا التأثير الخارجي الفلسفة الذرية الهندية.

وإذا انتقلنا من بحث تأصيل النظرية الذرية إلىٰ بيان دلالتها؛ فينبغي أن نحترس من قول شيشرون[١] الذي وصف أسلوب ديموقريط في نظمه للخطاب بأنَّه أسلوب سهل واضح؛ حيث لا نرىٰ ماصدق ميسم الوضوح في فكرة «الذرة» والوسومات التي نعتها بها فيلسوف أبديرا. وآية ذلك اختلاف شراح الشذرة الديموقريطية في بيان مدلول هذا المفهوم المحوري.

ومن بين ما يعترض الباحث في الفلسفة الذرية الإغريقية، تعيين معنىٰ ذرة لوقيبوس/ديموقريط، هل هي معطىٰ مادي أم جوهر روحي؟

والفرضية التي سننافح عنها خلال هذا البحث هي نفي الدلالة

---

(١) Cicéron, De La Divination, II, LXIV, 133.

الروحية للذرة الديموقريطية. غير أنَّ توكيد فرضيتنا معترض بإشكالات تستلزم إمعان النظر وتوسيع مستندات البحث، خاصة وأنَّ ثمة في الدوكسوغرافيا الديموقريطية وصفًا صريحا للذرة بكونها «أيديوس»، أي «فكرة» . . .

ثم إذا تأكَّد لنا المدلول المادي للذرة؛ فإنَّنا سنصطدم بإشكال آخر قسّم قدماء الفلاسفة والدوكسوغرافيين، وأعني به إشكال الوزن؛ حيث نجد تباينًا شديدًا بين قراءة أرسطو[1] وسمبليقيوس، وبين قراءة ثيوفراسطوس وأيتيوس.

وإذا كان بإمكاننا إيجاز الأدوات المفاهيمية المركزية للفلسفة الذرية في مفهومين اثنين هما الذرة والفراغ، وإذا كنَّا قد بيَّنَّا الملمح الإشكالي للفُهوم التي قُرِئت بها الذرة؛ فإنَّ مفهوم الفراغ لا يقل استشكالًا، كما أنَّه لا يقل أهمية في البناء النظري للفلسفة الأبديرية، ويكفي للاستدلال علىٰ مركزية هذا المفهوم استحضارُ ذلك النعت الذكي الذي وصف به أبيقور ديموقريط، عندما سماه بـ«ليوكريط»، أي «بائع الفراغ»! إذ بهذا «الفراغ» استطاع فيلسوف أبديرا تفسير أعوص الإشكالات النظرية، التي اعترضت بناء نظرية الحركة، وذلك بإجراء تغيير دلالي ذكي في معنىٰ المكان؛ حيث نقله من دلالته الحسِّية إلىٰ معنىٰ روحي مبرأ من كل تعيين جسمي، فصار فراغا.

---

(١) ثمة خلاف بين قراء متن أرسطو الكون والفساد، هل يفيد إضافة وسم الوزن إلىٰ الذرة إلىٰ ديموقريط أم لا؟

فلننظر إلىٰ هذا النسق الفلسفي الأبديري، الذي استطاع بمقولتيه (الذرة والفراغ) أن يملأ بمهارة «كل» الثقوب الإشكالية التي أقامتها الفلسفة الإيلية، التي قيل في الدوكسوغرافيا بأنَّ ديموقريط تلقاها عن زينون!

- ١ -

في تأصيل النظرية الذرية

أرجع أرسطو أصول الذرية إلىٰ مصدرين اثنين؛ هما: **فلسفة أمبادوقليس وفلسفة الإيليين**. فهل يكفي هذا التأصيل الداخلي لتعليل ظهور الذرية في الفكر الإغريقي، أم أننا ينبغي أن نبحث عن مصدر خارج السياق الثقافي اليوناني؟

قلنا من قبل إنَّ أمبادوقليس فتح الطريق أمام رؤية جديدة لسؤال الأصل؛ إذ بدل التفكير الملطي الذي كان يبحث عن أصل واحد، افترض أمبادوقليس أصولًا عديدة (الأسطقساط الأربعة). صحيح أنَّ الفيثاغورية قالت هي أيضًا بالتعدد والكثرة في سياق رؤيتها العددية الهندسية إلىٰ الكوسموس؛ لكن مقالها ذاك كان في صيغة رياضية تجريدية؛ أما الكثرة عند أمبادوقليس فقد كانت أصولًا أنطولوجية.

وهنا يصح أن نقول إنَّ الفلسفة الذرية مع لوقيبوس وديموقريط وجدت عند سلفها الفلسفي (أي عند فيثاغور وأمبادوقلبس)، ما سمح لها بأن تفكر في أصل العالم من مدخل التعدد لا من مدخل

التوحيد. كما وجدت في الإشكالات الإيلية الحافز إلىٰ البحث عن مسارٍ معرفي جديد، لمعالجة مشكلة الحركة وجدلية التكوين.

لكن رغم قيمة هذا التأصيل الداخلي؛ فإنَّنا لا نرىٰ له كفاية تفسيرية تسمح بالأخذ به بهذا الوثوق والاطمئنان الذي نجده عند عديد من مؤرخي الفكر، الذين منهم من ينتهجه امتثالًا لعقدة التمركز الأوروبي؛ حرصًا علىٰ بلورة تاريخ غربي مفصول عن محيطه الإنساني، والشرقي بشكل خاص. والدافع الذي يشككنا في هذا التأصيل الداخلي؛ هو أنَّه لا نرىٰ فيه كفاية تُمَكِّنُ من فهم المنحىٰ الذري الذي انساق فيه لوقيبوس وديموقريط، عند معالجتهما لسؤال الأصل الأسطقسي للكون.

صحيح أنَّ المشكلة الفلسفية التي أوجدتها البرمنيدية، أي مشكلة نفي الحركة نراها عاملًا معرفيًا حاسمًا في ظهور الفلسفة الذرية، بوصفها حلًا وتجاوزًا للإشكال الإيلي، غير أنَّه إذا كانت تلك المشكلة الفلسفية يونانية؛ فإنَّ الحل الذري المعطىٰ لها ليس له مثيل في الفكر اليوناني. فلا الفلسفة الفيثاغورية ولا فلسفة أمبادوقليس بكافيين لتعليل نمط المعالجة الجديدة التي جاء بها لوقيبوس وديموقريط؛ وإن كنَّا نقول بوجود دور لهما في تنبيه الأبديريين إلىٰ إمكان تعديد المبدأ/ الأصل.

ومن ثمَّ؛ فإنَّنا هنا أمام فرضين اثنين:

إما أن تكون الفلسفة الذرية إبداعًا من قبل لوقيبوس وديموقريط؛ وإما أن تكون الفكرة مستمدة من خارج السياق الثقافي

الإغريقي، مع الاستفادة من نزوع الفكر الفلسفي في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، نحو تكثير المبدأ/ الأصل.

لننظر في ما تقوله الدوكسوغرافيا:

ثمة قول منسوب إلىٰ «بوسيدونيوس» يستحضره سترابون، في شأن تأصيل نظرية الذرة، مفاده أنَّ «**النظرية الذرية قديمة، وتعود إلىٰ موخوس السيدوني الذي ولد قبل حرب طرواده**»[١]. وموخوس هذا حسب سيكستوس أمبيريقوس مفكر «فينيقي»[٢]، وإذا صح هذا الوصل بفينيقيا؛ فإنَّ ذلك توكيد للأصل الشرقي لنظرية الذرة. غير أنَّ الجزم بهذا التأصيل ليس بأمر ميسور المنال؛ لأنَّ ثمة فراغًا تاريخيًّا كبيرًا في شأن معالم الفكر الفينيقي، لا يسمح لنا بإسهاب القول والموازنة.

وبالإضافة إلىٰ هذا الأصل الفينيقي، الذي تشير إليه رواية بوسيدونيوس؛ ثبت تاريخيًّا أنَّ الفكر الفلسفي الهندي سبق إلىٰ ابتداع نظرية الذرة. حيث توصلت الفلسفة الجاينية الهندية إلىٰ تصور ذري قبل زمن لوقيبوس وديموقريط. ومعلوم أنَّ المجتمع اليوناني -بفعل تطور الملاحة التجارية- كان موصولًا بالثقافات الشرقية، والهندية؛ لذا ليس من المستبعد أن تتناقل مع السلع ذرات هندية، فتصل إلىٰ لوقيبوس.

---

(١) Strabon, Géographie, XVI, éd. Casaubon, 757.

(٢) Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, IX, 363.

كما أنَّ المرويات الدوكسوغرافية أشارت إلىٰ أنَّ ديموقريط كان كثير الأسفار، وأنَّه زار الهند خلال أسفاره تلك؛ ومن ثمَّ لا شيء يمنعنا من أن نقول إنَّه من المحتمل جدًّا أن يكون قد تعرف علىٰ الفلسفة الهندية خلال زيارته تلك؛ مما جعله يوغل في تطوير نظرية أستاذه لوقيبوس.

لكنَّنا إذ نقول باحتمال ذلك التأصيل الهندي لفلسفة لوقيبوس وديموقريط، نقول أيضًا إنَّ ثمة تمايزات واختلافات عديدة تمايز التصور الذري الهندي عن التصور الذري اليوناني:

إذ بالنسبة إلىٰ الفلسفة الهندية، فقد كان تشكل الكون من الذرات بفعلٍ إلهي، بينما في الفلسفة الديموقريطية نجد تصورًا ميكانيكيًّا يجعل من التشكل الكوسمولوجي نتاجًا تلقائيًّا لا دخل فيه لأيِّ عامل ثيولوجي. وإذا كان ديموقريط يقول بعددٍ لانهائي للذرات؛ فإنَّ الفلسفة الهندية حددتها، ومن ثمَّ؛ فإنَّ هذا وغيره يؤكد تمايز الذرية الإغريقية عن الذرية الهندية. لكن مع ذلك؛ لا نرىٰ أنَّ هذا التمايز يمنع القول بحصول التأثير، بل جائز أن يكون الفكر اليوناني قد تعرف علىٰ الذرية الهندية ثم قام بتعديلها وفق الحاجات النظرية التي أستها الإشكالية الأنطولوجية الإيلية. إذ حتىٰ إذا افترضنا صحة القول بالتأصيل الهندي؛ فلا يعني ذلك أنَّ محصول العقل الإغريقي كان مجرد نقل وانتحال؛ بل ثمة حس إبداع وملمح فرادة.

أما الإشارات إلىٰ الاستمداد من الفكر الفينيقي؛ فلم يوفر

التاريخ لنا أيَّ وثيقة تمكّن من تفصيل القول فيه، غير ما قلناه من قبل في شأن هوية موخوس السيدوني، بناء علىٰ شهادة سيكستوس أمبيريقوس.

هذا ما يمكن قوله بإيجاز في مسألة المصادر، فلننتقل إلىٰ بيان التصور الذري الأبديري.

- ٢ -

مفهوم الذرة في فلسفة لوقيبوس/ديموقريط

يقول ديموقريط: «**أخذت الأشياء من بداياتها**»[١].

يمكن أن يُفهم لفظ البداية في هذا المقول بمدلولٍ منهجي، كما يمكن أن يُفهم بمدلول أنطولوجي. وفي هذا المنحىٰ الثاني ننحو هنا إلىٰ تفسير دلالة البداية في النظرية الذرية لديموقريط بوصفها انطلاقًا من أصول أولية لا يسبقها أي معطىٰ. وبقولنا «الأصول» بالجمع لا بالإفراد، نقصد التنبيه إلىٰ أنَّ ديموقريط سلك نهجًا مقاربًا للموقف الأمبادوقليسي؛ حيث لم يختزل الأصل في مبدأ واحد، بل عدَّده. لكن إذا كان أمبادوقليس عدَّده إلىٰ أربعة عناصر؛ فإنَّ ديموقريط قال بوجود عدد لا نهائي. وإذا كان أمبادوقليس حدَّد الأصول برؤية منهجية توليفية جمعت أسطقساط الفلاسفة السابقين عليه، ثم أضاف عليها التراب، فاستوت له عناصر أربعة؛ فإنَّ الفلسفة الأبديرية تجاوزت الأصول الأيونية كلها، وقالت بنوعية أخرىٰ للأصل، سمَّته «أطوموس» ἄτομος، أي الجزء الذي لا يتجزأ.

---

(١) Démocrite, B144a, Photius, Lexique.

وإذا كان أمبادوقليس قد قال بأصول أربعة مختلفة في الماهية؛ فإنَّ ديموقريط لم ير حاجة إلىٰ تنويع في الطبيعة الماهوية للأصول. حيث قال بأنَّ الذرات مختلفة في الشكل فقط[1]. وفي هذا أيضًا يختلف ديموقريط عن أنكساغور، الذي تكلم عن الأصول الأولية للكون بوصفها بذورًا spermata مختلفة نوعيًّا اختلافًا لانهائيًا. إذ لم ير ديموقريط أيَّ حاجة تستدعي الفرض القائل باختلاف نوعي في الأصول، لتفسير اختلاف الأشياء؛ بل اكتفىٰ بالقول باختلاف الشكل والترتيب. يقول سمبليقيوس في شرحه علىٰ متن **«السماع الطبيعي»** لأرسطو، محددًا طبيعة الاختلاف المنسوب إلىٰ الذرات بأنَّه اختلاف: **«من حيث الشكل والوضع والنظام»**[2].

وعند أرسطو[3] تقريب تشبيهي بديع لمسألة اختلاف الذرات الديموقريطية من حيث الشكل ووضع الترتيب؛ حيث يقدم مثال الحروف الهجائية، التي تتبدىٰ مختلفة في الشكل، كما أنها تنتج اختلافًا بحسب ترتيب وضعها. وتقريب فكرة اختلاف شكل الذرات وترتيبها باستعمال مثال اختلاف شكل حروف اللغة، وقدرتها علىٰ إنتاج أصوات ودلالات مختلفة بحسب اختلاف

---

(١) سنبين لاحقا أن ثمة في النظرية الذرية ما يخلخل تصورها هذا، عندما نتحدث عن خصوصية الذرة ذات الشكل الدائري.

(٢) Simplicius, Commentary on Aristotle s Physics,28,15.

(٣) Aristote, Métaphysique.4- 986b.

ترتيبها هو ما نجده أيضًا عند لوكريس Lucrèce[(1)]؛ مما يعني أنَّ الفكرة استمرت في النظرية الذرية اللاحقة لديموقريط.

ولتقريب المثال الأرسطي؛ لنفترض هذا التركيب اللغوي:

بَيِّنٌ أَنَّ حرف (ل) مختلف عن حرف (ك) من حيث الشكل. كما أنَّ الترتيب بينهما ينتج اختلافًا فإذا رتبناهما هكذا (لك) تحصلت صورة صوتية ودلالية، مختلفة عن ترتيبهما هكذا (كل). وهذا شبيه إلىٰ حدٍ ما بمثال الذرات، حسب الفلسفة الأبديرية؛ حيث نرىٰ أنَّ اختلافها من حيث الشكل والترتيب ينتج اختلاف الأشياء الحاصلة منها. أقول «شبيه إلىٰ حدٍ ما»؛ لأن أرسطو استحضر شكل الأبجدية الإغريقية. وهو الشكل الذي لا يسمح فقط بما يشبه مثالنا العربي (لك، كل) الذي يترتب الحرف فيه سابقا ولاحقا لغيره، بل ثمة في الإغريقية قلب معكوس لذات الحرف، ومثال ذلك حرف إيطا «H» وحرف إيوطا «I». وهو ما يمنح معنىٰ أقرب لدلالة الترتيب الذري عند ديموقريط، المفتوح علىٰ احتمالات عديدة.

وتفسير الأنطولوجيا باختلاف الشكل فكرة موجودة في الفلسفة اليونانية قبل لوقيبوس وديموقريط؛ حيث ركز الفيثاغوريون هم أيضًا، علىٰ الشكل الهندسي في تفسير اختلاف الأشياء، غير أنَّ ذلك المفهوم ظلَّ عندهم في حدود الدلالة الهندسية، بينما

---

(1) Lucrèce, De la nature, 1, 911-912.

حضر عند الذريين بدلالة حسية أيضا؛ حيث يتحدث ديموقريط عن الذرات بوصفها ذات شكول هندسية مختلفة، كما يتحدث عنها بتوصيفات حسية (ملساء، خشنة، مدببة . . .).

وفي هذا التوصيف نرىٰ مسوغًا لرفض التأويل الروحي، الذي ذهبت في منحاه قراءات تأويلية عديدة، منها قراءة جون بولان Jean Paulhan الذي كان مستنده في توكيدها هو ورود لفظ «الفكرة» للدلالة علىٰ الذرة في المنسوب إلىٰ ديموقريط[1]. ورغم أنَّ منزعنا في قراءة الفكر ما قبل السقراطي هو الاحتراس من القراءة المادية؛ فإنَّ التأويل الروحي للذرات لا نراه جاذبًا لنا؛ حيث إنَّ استعمال لفظ الفكرة للدلالة علىٰ الذرة، يفيد لفظ الصورة والشكل، لا الماهية الروحية. ونحن في هذا نأخذ بتأويل جون سالم[2] لدلالة لفظ الفكرة (أيدوس) في توصيف الذرة الديموقريطية. والمستند في ذلك أنَّ لفظ «أيدوس» في اللسان الإغريقي يعني من بين ما يعنيه الصورة. ومن ثمَّ؛ فليس من اللازم أن يكون نعته للذرات بالأفكار توصيفها بالدلالة الروحية، بل مقصوده هو الدلالة الشكلية. أي إنَّ الذرات لها أشكال أو صور (أيدوس).

أما عن كيف أمكن للفلسفة الذرية تفسير اختلاف الأشياء مع أنَّ مكوناتها الذرية واحدة؛ فقد قلنا من قبل إنَّ الذرات، من حيث

---

(١) مثال ذلك الشذرة (أ ٦٧) حيث وصف الإعصار المكون للكون بأنه مجموع أفكار.

(٢) Jean Salem, Les Atomistes de l'antiquité, ibid, pp24-25.

الماهية، متماثلة، وأنَّ الاختلاف واقع في الشكل فقط، وهذا، من منظور لوقيبوس وديموقريط، ليس بالاختلاف البسيط؛ بل هو بمقدار من الأهمية بحيث يستند عليه كل التنوع الملحوظ في بنية الكوسموس. حيث إنَّ الاختلاف الواقع في شكول الذرات كاف لأن يعلل كل الاختلافات الناتجة عن تركيبها وتعالقها.

لكن هل هذه هي فقط التوصيفات التي قال بها ديموقريط؟

إذا تقدمنا أكثر في استحضار الوسومات التي وُصفت بها الذرة في المنسوب إليه؛ فإنَّنا سنصل إلىٰ محلٍّ خلاف كبير بين أقدم القراءات التأويلية للفكر الفلسفي الذري. وأعني بها قراءة أرسطو وسمبليقيوس المختلفة عن قراءة ثيوفراسطوس وأيتيوس. وأعني بمحل الخلاف مسألة الوزن أو الثقل.

ومما يجدر ذكره أنَّ الدوكسوغرافي ثيوفراسطوس لم ينسب للذرات الديموقريطية خاصية الوزن. كما نرىٰ أيتيوس اقتصر علىٰ القول بأنَّ ديموقريط نسب للذرات صفتين اثنتين فقط هما الحجم والشكل؛ بينما أضاف أبيقور «الوزن» أو الثقل (باروس)[1]. بينما ذهب سمبليقيوس إلىٰ نسبة تلك الخاصية إلىٰ ذرة إلىٰ ديموقريط.

وقد توزع الشراح المعاصرون بين هذين الموقفين. وكل له مسوغ في بناء استدلاله. أما نحن فنرىٰ أن البنية الفلسفية التي تبقت لنا من ديموقريط غير محتاجة إلىٰ إضافة وسم الوزن إلىٰ الذرة.

---

(١) Aétius, opinions, I, III, 18.

إذ تأملنا في مختلف مستويات هذه البنية، فلاحظنا أن انعدام هذا الوسم من أصول ديموقريط لا يعني انتفاء إمكان تفسير تَكَوُّن الأشياء واستواء العالم، بل بما أنَّ ديموقريط يجعل الحركة صفة لازمة للذرات؛ فإنه لا يحتاج إلىٰ فرضية الثقل حتىٰ تتم الحركة الآلية. هذا فضلا عن أنَّ إدخال وسم الثقل لتعليل حركة الذرات، إنْ حل مشكلة سبب الحركة حسب ظن القائلين به، فإنه يوقعهم في مشكلة جديدة، حيث إن الثقل والخفة استعملا في نظريات التكوين الكوسمولوجي عند فلاسفة ما قبل سقراط، كتعليل لنوعين من الحركة هما التحرك إلىٰ الأسفل والتحرك إلىٰ الأعلىٰ، بينما حركة الذرات عند ديموقريط تتم في كل الاتجاهات، وغير محصورة في هذا النظام الثنائي(صعود/هبوط). وعليه فإن جعل الحركة خاصية للذرة ذاتها دونما وسمها بالثقل مخرج من تلك المشكلة.

أما في تفسير ثقل الأشياء[1] وخفتها فيصح أن نقول إنه وارد عند ديموقريط. حيث يبدو أنَّ مسألة الحجم طرحت علىٰ ديموقريط، إشكالا علىٰ مستوىٰ الملاحظة والتعليل الفيزيائيين. وذلك من حيثية علاقة حجوم الأشياء بأوزانها. إذ من الملاحظ أنَّ كبر الحجم لا يتناسب دائمًا مع ثقل الوزن. ولكي تحل الفلسفة الذرية الإشكال؛ ارتكزت علىٰ فرضية طبيعة البناء الداخلي للشيء المُكَوَّنِ، بناء علىٰ اجتماع الذرات. حيث فسَّرت سبب كون بعض

---

(١) أقول ثقل الأشياء لا ثقل الذرات.

الأشياء أثقل من أخرىٰ رغم تساويها في الحجم، أو كونها أقل منها حجمًا، بمقدار الفراغ الموجود في التركيب الداخلي. بمعنىٰ أنه يمكن تفسير اختلاف أوزان الأشياء بإرجاعه إلىٰ تباين مقدار الفراغ الفاصل بين الذرات المكونة للأشياء، دونما حاجة إلىٰ نسب الوزن للذرة ذاتها.

كما أنَّ القول بوجود الفراغ لم يسمح لديموقريط بتفسير حركة الذرات في المجال الفراغي الخارجي فقط؛ بل حتىٰ اختراق الأجسام بعضها لبعض. حيث لم يقدم موجودية الفراغ في الخارج فقط؛ بل قال بأنَّ ثمة فراغًا داخليًا، أي في كينونة الأشياء ذاتها.

إنَّ ديموقريط، مستثمرًا التمهيد النظري النوعي الذي قدَّمه لوقيبوس، اختزل تَكَوُّنَ الكونِ من الذرات في اختلاف أشكال الذرات وتراتيبها الحاصلة من حركتها الآلية. أي إنّه لم ير حاجة إلىٰ استحضار العلَّة الفاعلة. حيث لا نجد عنده في حديثه عن لحظة البدء الكوني، أيَّ تصور ثيولوجي واضح؛ بل نلحظ عنده نوعًا من التفسير الميكانيكي لتشكل العالم. ولتحقيق هذا التفسير المستغني عن فرضية العلة الفاعلة؛ كان من اللازم علىٰ ديموقريط أن يضيف تلك الصفة إلىٰ الذرات، أي صفة ديمومة الحركة[1]. وثمة أطروحة

---

(١) الفراغ عند ديموقريط ليس علة الحركة بل شرط وجودها. بمعنىٰ أنَّ القدرة علىٰ الحركة ذاتية في الذرة، بينما الفراغ هو الذي يمكنها من الوجود والفعل. وبهذا نخالف القراءات التي تنسب إلىٰ الفراغ في الفلسفة الذرية صفة العلية، وبدل ذلك نسميه شرطًا.

تعود إلىٰ هيغل ينسب فيها إلىٰ الفراغ من منظور الذرية خاصية العلية، وقد استعاد هذه الأطروحة مترجم الموسوعة الدوكسوغرافية إلىٰ اللسان الفرنسي، أعني جون بول دومون. غير أننا لا نوافقه علىٰ هذا التحليل ونتفق مع جون سالم[١] في توكيده علىٰ أنَّ الفراغ من منظور الذرية هو محض فراغ، وليس فيه أي خاصية يمكن أن ينسب إليها صفة فاعل الحركة. ومن ثَمَّ؛ نرىٰ الفراغ شرطًا للحركة لا علة لها. وصفة التحرك التي يلصقها ديموقريط بالذرة ليست حادثة؛ بل كما أسلفنا القول إنَّ الذرة تتميز بحركة «أزلية ليس لها بداية ولا نهاية»[٢]. والأزلية هنا تفتح التفكير لاستدعاء مفهوم آخر، هو الزمن، وتناغمًا مع أزلية الذرة؛ يمكن أن نستحضر هنا تأويل سمبليقيوس الذي يقول بأنَّ ديموقريط كان يعتقد «أنَّ الزمن غير محدث»[٣] بل قديم.

وفي سياق التفسير الميكانيكي، يذهب ديموقريط إلىٰ أنَّ الحركة، ليست منضبطة لغاية أو هدف؛ بل هي حركة عفوية، لا تنتظم في اتجاه محدد.

---

(١) بالنسبة إلىٰ استعادة التأويل الهيغلي من قبل جون بول دومون انظر:

Jean - Paul Dumont, Les Abdéritains et le non-etre, Bulletin de la Société française de la philosophie, LXXVII, 1983, p37-76.

وبالنسبة إلىٰ الخيار التأويلي لدلالة الفراغ كشرط، انظر:

Jean Salem Les Atomistes de l'antiquité, ibid, p28.

(٢) Cicéron, Des fins, I, VI, 17.

(٣) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 1153, 22.

لكن هنا لابد من وقفة متأنية عند شرط الحركة.

لقد سبق أن قلنا بأن ديموقريط، الذي تلقىٰ دروس الفلسفة الإيلية، وكان علىٰ علم بأطروحاتها وطبيعة إشكالاتها، كان مضطرا إلىٰ التفكير في إيجاد تبرير أنطولوجي لإمكان الحراك. كما قلنا أيضا بأنَّ تبريره قام علىٰ القول بوجود الفراغ. صحيح أنَّ مفهوم الفراغ كانت الفلسفة الإيلية قد أشكلته ضمنيًا من خلال تسفيهها لمقولة اللاوجود، لكن رغم ذلك فإنَّ فيلسوف أبديرا اختط لنفسه مسارًا منهجيًا في مقاربته الأنطولوجية، خارج سياق الدرس البرمنيدي؛ وذلك لإدراكه أنَّ القول بوجود الفراغ الذي هو «شرط الحركة» كما يقول أرسطو في عرضه لفلسفة الذريين[1].

فكانت مقولة الفراغ عنده مبدأ ضروريًا. يقول سمبليقيوس: «**مثل رفيقه لوقيبوس قدَّم ديموقريط الامتلاء والفراغ كمبدأين، وسمىٰ الأول وجودًا، والثاني لاوجودًا** non-être»[2]. وعبارة سمبليقيوس شرح لنص **السماع الطبيعي** الذي يقول فيه أرسطو: «**قال ديموقريط بأنَّ الامتداد** l'étendu موجود، كما أنَّ الفراغ موجود»[3]. ونلاحظ هنا أنَّ سمبليقيوس شرح -أو استبدل- بلفظ الامتداد l'étendu لفظ الامتلاء Le plein؛ واستبدل بالفراغ اللاوجود.

---

(١) Aristote, Physique, VIII, IX, 265 b 24.

(٢) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 28, 15.

(٣) Aristote, Physique, I, v, 188 a 22.

ومفهوم الفراغ ضروري في الأنطولوجيا الذرية. ويصح القول إنَّ الوظيفة المعطاة له كانت جديدة وجريئة. صحيح أنَّ هذا اللفظ كان له تداول فلسفي من قبل؛ حيث استعمله الفيثاغوريون مرادفًا للهواء. ولكن هذا لا يمنعنا من القول بأنَّ الدلالة الوظيفية التي منحتها إياه الفلسفة الذرية لم يسبق أن تنبَّه إليها أحد في الفكر اليوناني من قبل. ويستحسن هنا أن نستحضر مستملحة أبيقور -التي أوردناها سابقا- الدالة بحدِّ ذاتها علىٰ مركزية وأهمية مفهوم الفراغ في المنظور الفلسفي الديموقريطي؛ حيث يقول ديوجين اللايرسي: «كان أبيقور يسمي ديموقريط ليوكريط»، أي بائع الفراغ. وبالفعل بلفظ «الفراغ» هذا، الذي لا يعني شيئًا حسب المنطق الإيلي، استطاع ديموقريط أن يبيع حلولًا لأعوص المشكلات الفلسفية!

أجل، إنَّ الفلسفة الذرية تنكر الوجود الجسمي للمكان. ولكن عدم وجوده الجسمي لا يعني أنَّه ليس موجودًا؛ بل «**إنَّ الذريين، الذين ينظر إليهم بوصفهم كبار الماديين القدماء، كانوا أول من قالوا بأنَّ شيئًا يمكن أن يوجد واقعيًا دون أن يكون جسمًا**»[1].

وحرص الفلسفة الذرية علىٰ القول بوجود المكان والقول بلا جسميته في آنٍ واحد، راجع إلىٰ مرادفتها المكان بالفراغ، وكان لا بدَّ من القول بلاجسمية المكان لتفسير تحرك الأجسام فيه. أي

(١) John Burnet, ibidem.

إنَّ القول بموجودية الفراغ يؤول إلىٰ القول بوجود ما ليس بجسم. وهو خرق نظري في نسق هذه الفلسفة الذرية المادية، لم نجدها تستشعر خطورته.

ذاك فيما يخص فرضية الفراغ وضرورتها الأنطولوجية لتفسير إمكان الحركة. أما الحركة ذاتها؛ فهي مفتوحة علىٰ احتمالين؛ هما: **الاتصال والانفصال. وحاصل الحركة الاتصالية هو انضمام** الذرات بعضها إلىٰ بعض؛ فيكون الناتج هو تكون الأشياء. **أما حاصل الحركة الانفصالية بعد حالة الاجتماع؛ فهو «الفساد»** بمدلوله الأنطولوجي كمقابل لـ«الكَوْن».

وبهذه الجدلية التي وسمت بها الحركة؛ استوىٰ للذرية تفسير الكون والفساد بكونهما حصيلة حركة لا إرادية من الذرات، تقوم علىٰ جدل الوصل والفصل في مجال فراغي داخلي وخارجي.

وعلىٰ هذا الأساس يرىٰ أرسطو أنَّ ديموقريط لم يهتم ببيان العلة الفاعلة؛ بل اقتصر علىٰ القول بوجود ضرورة محايثة لحاصل الحركة اللاإرادية للذرات. حيث يقول: «تجاهل ديموقريط بحث العلة الفاعلة، فأرجع إلىٰ الضرورة كل طرق الطبيعة»[١]. وفي هذا السياق أيضًا يقول الشارح سمبليقيوس: «يبدو أنَّه [أي ديموقريط] كان يعتقد أنَّ العالم نتج عن الصدفة»[٢].

---

(١) Aristote, Générations des animaux, V, VIII, 789, b2.

(٢) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 327, 24.

غير أنَّ هذا الشرح الذي قدَّمه سمبليقيوس، لا نراه دقيقًا في التعبير عن الفلسفة الديموقريطية؛ لأنَّ ديموقريط لا يتحدث عن الصدفة بل عن «الإيس الأنانكين» eis anankèn، أي عن ضرورة حاكمة، ومن ثمَّ؛ فسلوك الذرات يكون سلوكًا وفق حتمية. أما عن تجاهل بحثه العلة الفاعلة؛ فآتٍ من اعتقاده بأنَّ الحركة أزلية. ومن ثمَّ؛ فلا معنىٰ لطرح مفهوم البدء المشروط بفاعل عِلِّي.

إنَّ حركة الذرات حتمية؛ لأنها صفة ذاتية لها، لكن تكوين الأشياء الحاصل من التقائها، لا يصفه ديموقريط بالصدفة، بل اللفظ الأدق في التعبير عن موقفه هو لفظ التلقائية (أوطوماطون automaton)؛ حيث إنَّ الاجتماع الذري مشروط بنظام محايث لطبيعة التكوين الذري ذاته. إذ إنَّ التكوين الحاصل من التقاء الذرات لا ينتج بأيِّ ذرة؛ بل لابدَّ من اختلاف متناسب بين أشكالها يسمح باجتماعها. ووحدها الذرات الدائرية، يمكن لها أن تجتمع بكل الأشكال. والذرة الدائرية هي أسرع الذرات حركة. وهي التي تجعل العالم دائريَّ الشكل. وهي التي تنفذ في الأشياء مكونة خاصيتها النفسية، وواهبة الحياة لها.

وهنا يصح لنا أن نقول إن ثمة تناقضا ثاويا في هذا التصور. إذ بما أن ديموقريط قدم الذرات الدائرية بوصفها مختلفة عن غيرها بامتيازها بالخاصية الحرارية، ناسبا إليها إيجاد الحياة والنفس في الأشياء التي تنفذ فيها؛ فإننا نراه بهذا يخرق نظريته القائمة علىٰ نفي الاختلاف الماهوي بين الذرات.

والسبب في وقوعه في هذا التناقض راجع إلىٰ وجود نقص نظري كامن في رؤيته الفلسفية، وهو افتقارها إلىٰ العلة الفاعلة العاقلة، أو الإله، أو النوس بلغة أنكساغور؛ وهو النقص الذي جعلها مضطرة للبحث عن مخرج لتفسير الحياة والنفس، فافترضت الذرة الدائرية، واصفة إياها بخاصية الحرارة. واضطرارها إلىٰ إضافة خاصية الحرارة أوقعها في التناقض. وقد أشار أرسطو في متن **الكون والفساد** إلىٰ هذا عندما عاب علىٰ ديموقريط نفيه للخاصيات عن الذرة، ثم اضطراره إلىٰ وسم الذرات الدائرية بالحرارة. مبينا أن هذا يقتضي أيضا إضافة الكيف المضاد، أي خاصية البرودة.

تلك هي وسومات الذرة الديموقريطية، فما هي ملامح الكون الحاصل منها؟

- ٣ -

الفلسفة الذرية والكوسمولوجيا

لاحظنا في الوجيز السابق أنَّ أرسطو اختصر، في متن **الميتافيزيقا**[١]، الأدوات المفاهيمية المؤسسة للكوسمولوجيا الذرية في مفهومين اثنين؛ هما: **الامتلاء والفراغ. أما الامتلاء**؛ فيعني به الذرات، وأما **الفراغ**؛ فهو المجال الذي تتحرك فيه تلك المكونات الذرية.

والحقيقة أنَّ الكوسمولوجيا الديموقريطية قائمة بالفعل علىٰ هذين المرتكزين، وقد بيَّنَّا سابقًا كيف أمكن لها تجاوز الإشكال الإيلي بهما. ولكن لا بدَّ أن نستحضر مما سبق **ثلاثة مفاهيم** أخرىٰ لا تقل أهمية في الوظيفة التفسيرية وهي: **الشكل، والحركة، والترتيب الحاصل من الاجتماع**. وبهذا تستوي لنا خمسة مفاهيم مؤسسة للرؤية الذرية إلىٰ العالم.

وقد أشرنا في حديثنا عن توصيف الذرة إلىٰ أهمية الشكل والترتيب. كما قلنا بأنَّ الذرة الديموقريطية موصوفة بديمومة

---

(١) Métaphysique, A. 4. 985 b4 sq.

الحركة. وهي الصفة التي انتقدها أرسطو؛ لأنَّه لم ير في ذاتية الذرة ما يكفي لتفسير حراكها التلقائي، الأمر الذي جعله ينتقد الفلسفة الذرية، بدعوىٰ أنها تفتقر إلىٰ التفسير العلّي للحركة. لكن بصرف النظر عن هذا النقد الأرسطي؛ لننظر الآن في الناتج الكوسمولوجي بناء علىٰ حراك الذرة:

قلنا بأنَّ ديموقريط يرىٰ أنَّ الذرة تتصف بذاتية الحركة، وأنَّ هذا الحراك هو بلا هدف ولا قصد. وأنَّ شرط إمكانه، هو الفراغ. وهنا لا بدَّ من طرح الاستفهام:

كيف أمكن للذريين تفسير تشكل العالم المنتظم، من تلك الذرات المتحركة بحركة تفتقر إلىٰ أيِّ علَّة غائية؟

سبق أن قلنا إنَّ الذرات ليست مختلفة من حيث مادة «تكوينها»؛ بل تختلف فيما بينها من حيث الشكل[1]. وعليه؛ يتبيَّن أنَّ الفلسفة الذرية تفسر تكون العالم الطبيعي بوجود كتلة من ذرات لانهائية من حيث العدد، تتحرك في الفراغ.

وبفعل هذه الحركة تتشكل زوبعة. وخلال حركة الزوبعة تنفصل الذرات المتشابهة عن غيرها، ويكون محصول ذلك هو اجتماع الذرات المتشابهة مع بعضها. فتنزل الأجسام الأثقل منها

---

(١) رغم أنَّ الذرات غير متمايزة ماهويًا؛ فإننا نرىٰ أنَّ فكرة الشكل لعبت دورًا مهمًّا في التمييز الذي يصل إلىٰ حدِّ التفاضل -حيث إنَّ الذرة الدائرية أرقىٰ من غيرها- وعليه؛ لا ينبغي فهم الشكل في الفلسفة الذرية بأنَّه مجرد توصيف هندسي، بل يحمل توصيفًا قيميًا أيضًا.

إلىٰ الأسفل، فتشكل كيانًا دائريًا؛ فتظهر الأرض.

وبفعل الدوران؛ تنفصل أجسام تكون في البدء رطبة ولكن مع جفافها، واشتداد دورانها تشتعل فتكون الأجسام السماوية. وبما أنَّ الذرات لانهائية من حيث العدد، وبما أنها دائمة الحركة، وبما أنَّ الفراغ لا نهائي؛ فإنَّ ناتج حركتها هو أيضًا لانهائي، أي إنَّ العوالم لانهائية.

أجل، بحسب القراءات التأويلية التي نجدها في المتون الفلسفية والدوكسوغرافية القديمة -ونقتصر هنا علىٰ الإيراد من هيبوليت- كان ديموقريط يعتقد «**بتعدد العوالم، وأنها مختلفة في الحجم، وبعضها ليس فيه قمر ولا شمس، وبعض آخر يحتوي شمسًا وقمرًا بحجم أكبر مما في عالمنا، وفي بعض العوالم شموس وأقمار عديدة**»[1].

وفي الشذرة المروية عند ديودور الصقلي يقول ديموقريط: «**في البدء كانت جميع الأشياء متداخلة، والسماء والأرض كانتا بشكل واحد. ثم أخذت الأشياء تنفصل عن بعضها البعض؛ فأخذ العالم وضعه**»[2].

ومن بين ملامح هذا الوضع، نجد ديموقريط في توصيفه لكوسمولوجيا العالم، يقول بأنَّ الشمس أكثر بعدًا عنَّا من القمر

---

(١) Hippolyte, Réfutation de toutes les hérésies, I,13.

(٢) Démocrite, B, VI, Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, I, 7-8.

وبقية الكواكب هي بين هذين.

ولم تقتصر الشذرات الكوسمولوجية علىٰ بيان كيفية تشكل العالم، وترتيب موجوداته؛ بل ثمة أيضًا حديث عن بعض الظواهر الكونية كالكسوف والخسوف. حيث يفسرهما ديموقريط تفسيرًا هندسيًا، بالقول بأنَّ الكسوف يحدث بسبب كون الأرض مائلة نحو الجنوب. وأما سبب كون كسوف الشمس نادرًا بالقياس إلىٰ خسوف القمر؛ فراجع حسب الفلسفة الذرية إلىٰ: «**أنَّ مساحة دائرتهما ليست متساوية**»[1].

أما عن طبيعة الكواكب حسب ديموقريط -بناء علىٰ دوكسوغرافيا أيتيوس[2]-؛ فهي مجرد كيانات صخرية. وحتىٰ الشمس يرىٰ أيتيوس أنَّ ديموقريط كان يعتقد بأنها مجرد «**حجر متوهج**». وفي تلك التوصيفات المادية نرىٰ انفصال الوعي الفلسفي الذري عن التمثلات الثيولوجية للسماء؛ حيث إنَّ وصف الشمس والكواكب بأنها مجرد أحجار صخرية هو استنزال لها من مقام الألوهية إلىٰ مقام مادي.

وكما أنَّ ثمة تولدًا للعالم، ثمة أيضًا -حسب ديموقريط- نمو وفناء، وذلك وفق قانون الضرورة. «**غير أنَّه لا يعطي أي تفسير لطبيعة تلك الضرورة**»[3]؛ بل كل ما نجده هو توصيف ذري لواقعة

---

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p388.

(٢) Aétius, opinions, II,XVII, 4.

(٣) Aétius, opinions, II, XVII, 7.

الفناء، مؤسس علىٰ جدلية الوصل والفصل، أي جدلية الكون والفساد. حيث إذا كان العالم حاصل اجتماع الذرات؛ فإنَّ فناءه يكون بحدوث فصل في تكوينه الذري. وبما أنَّ العوالم كثيرة، بل لانهائية من حيث العدد؛ فإنَّ ديموقريط يفسر فناء العالم باصطدامه بعالم آخر؛ فينتج عن ذلك تفتت ذراته وانفصالها.

وفي تصورها للأرض، تذهب الفلسفة الأبديرية إلىٰ أنها علىٰ شكل طبل يطفو فوق الهواء. وأنها منحنية نحو الجنوب؛ لأنَّ حرارة تلك المنطقة الجنوبية «**تجعل الريح أكثر رقة، بينما الثلج وبرودة الشمال تجعل الريح أكثر كثافة، وأكثر قدرة علىٰ احتمال الأرض**»(١).

ونلاحظ في الوارد أعلاه أنَّ الفلسفة الذرية قدمت تفسيرًا ميكانيكيًّا لنشأة العالم وفنائه، وبهذا اختلفت مع كثير من الفلسفات ما قبل السقراطية؛ فلم تلجأ إلىٰ العلَّة العاقلة، التي لجأ إليها أنكساغور، ولا قالت بعلَّة فاعلة مزدوجة لتفسير اجتماع العناصر الأولية كما قال بذلك أمبادوقليس؛ بل لم تر الذرية أيَّ حاجة إلىٰ افتراض الكيفيات (الحار، البارد)(٢)، التي يكون اختلافها علَّة للتكوين والفساد. بل العالم بدا عند الذريين حصيلة فعل تلقائي من حركة ذرات لانهائية العدد في مكان فراغي لانهائي، دون علَّة غائية واعية؛ فاستوت عندهم رؤية آلية (ميكانيكية) إلىٰ الوجود.

هذا بإيجاز توصيف لصورة الكوسموس في الفلسفة الذرية،

---

(١) John Burnet, ibid. p401.

(٢) نستثني هنا اضطرارها إلىٰ نسب الحرارة إلىٰ الذرة الدائرية لتفسير الحياة.

وكيفية تكوينه وفساده. فما هي الأصول النظرية التي استمد منها الذريون بناء تصورهم؟

ثمة فرضيات عديدة يمكن إقامتها بناء علىٰ التشابهات الملحوظة بين الرؤية الديموقريطية إلىٰ العالم، وبين رؤىٰ العالم التي أنتجتها الفلسفات الإغريقية السابقة. منها مثلًا:

يمكن أن نلحظ تقاربًا بين الصورة الكوسمولوجية التي قدمتها الذرية، وبين الصورة التي قدمتها الفلسفة الملطية في ترسيمها للأرض. كما أنَّ بعضًا من تفصيلات وخطوط تلك الصورة يمكن أن نلحظ فيه التأثير الأيوني. وهذا التقارب في الملامح البادية في الفلسفة الذرية مع الكوسمولوجيا الأيونية، هو ما جعل جون برنت يقول بأنَّ الفلسفة الذرية -مع لوقيبوس وديموقريط- ظلَّت قريبة من الرؤية الأيونية، حتىٰ كأننا «نقرأ مرة أخرىٰ تأملات أنكسيمنس وأنكسيمندر، رغم أننا نجد بعض آثار أمبادوقليس وأنكساغور»[١].

وتلك الملامح هي ما جعلت أيضًا جومبرز يصف الفلسفة الذرية بكونها «**الثمرة الناضجة، التي سقطت من الشجرة التي زرعها وتعهدها الفلاسفة الأيونيون الطبيعيون القدماء**»[٢]. كما لا ينبغي أن ننسىٰ أنَّ ثمة مشابهة أخرىٰ بالتصور الأنكساغوري. غير أنَّه لا ينبغي الإيغال في هذا التقريب إلىٰ الدرجة التي نجعل فيها الكوسمولوجيا الذرية تكرارًا للكوسمولوجيا الأيونية.

---

(١) John Burnet, ibid. p392

(٢) John Burnet, ibid. p392

- ٤ -

الألوان والطعوم بتفسير ذري

وإضافة إلىٰ هذا التصور الكوسمولوجي نجد في شذرات ديموقريط رؤىٰ ذات تميز، وأعني بشكل خاص معالجته لظاهرة اللون. حيث يبدو أنَّه كان يعتقد بوجود «أربعة ألوان رئيسة هي: **الأبيض، والأسود، والأحمر، والأخضر**»[١]. وهو التقسيم ذاته الذي كان أمبادوقليس قد قدَّمه باستثناء اللون الرابع الذي يحضر عند هذا الأخير بوصفه اللون الأصفر لا الأخضر. أما غير هذه من الألوان؛ فيرىٰ ديموقريط بأنها مجرد نتاج اختلاط الألوان الأربعة.

كما نجد عنده تفسيرًا ذريًّا للطعوم لا يخلو من طرافة؛ حيث يرىٰ بأنَّ «**الطعم الحار ناتج بسبب تكوينه من ذرات حادة. أما الطعم الحلو؛ فسببه أنَّه مكون من ذرات ذات طول متوسط وشكل دائري**»[٢].

وهكذا أخذ ديموقريط يفسر مختلف أنواع الطعوم بمجرد

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique. trad. A. Reymond, 2e éd. F. Alcan, Lausanne. Payot, Paris.1908, t1, p350.

(٢) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, ibid, p350.

اختلافها في شكول الذرات[1]!

ورغم أنَّ هذا التفسير خاطئ كيميائيًا؛ فإنَّ ذلك لا يمنعنا من القول بأنَّه متفرد في زمانه، ويعكس تلك القدرة النسقية للعقل الفلسفي علىٰ تفسير مختلف أنماط الكينونة بالاستناد علىٰ مرتكزه المعرفي؛ حيث نراه هنا قد اعتمد نظريته الذرية بذات الوسوم التي استعملها في تفسير التشكيل الكوسمولوجي.

---

(١) انظر شذرة أ ١١٩ لثيوفراسطوس:

Théophraste, Causes des plantes, VI, I, 6.

والشذرة أ ١٣٠:

Théophraste, Causes des plantes, VI, II, 1.

والشذرة أ ١٣٢:

Théophraste, Causes des plantes, VI, VII, 2.

- ٥ -

التفسير الذري للحياة والأخلاق

في تفسيرها لظهور الحياة تابعت الفلسفة الذرية تصورها النافي للقصدية أو الغائية؛ حيث أرجعت نشأة الحياة إلىٰ تفاعل طبيعي ناتج عن تأثير حرارة الشمس. والمستند في توكيد ذلك، شذرة رواها ديودور الصقلي، عدَّها ديلز تعبيرًا أمينًا عن التصور الديموقريطي؛ فأدرجها في مقام الباء مرقمًا إياهًا بالشذرة الخامسة (B5). كما أنَّ راينهاردت Reinhardt قال بأصالة نسبة ذلك التصور إلىٰ ديموقريط. بيد أنَّ داهلمان Dahlmann (١٩٢٨) وسبوري Spoerri شككا في صدقية ذلك العزو[١].

فما القول في هذا الخلاف؟

لا نرىٰ هذا التصور مناشزًا للنزعة الفلسفية الديموقريطية؛ إذ في تفسيرها لوجود النفس والحياة، نلاحظها تستند علىٰ تصورٍ ذري يقول بوجود نوع خاص من الذرات، تسميه بالذرات الدائرية.

---

(١) انظر الهامش رقم ٤ عند:

Jean Salem, Les Atomistes de l''antiquité, ibid, p64.

وعندما نستفسر عن خاصية هذا النوع من الذرات، تجيب الفلسفة الذرية بأنها تمتاز بخاصية حرارية، ومن ثمَّ؛ فإرجاع النشأة الأولىٰ للحياة إلىٰ تأثير حرارة الشمس ليس مستبعدًا.

كما أنَّ ثمة مستجدًا بحثيًا مهما حصل في عام ١٩٦٧ من قبل طوماس كول[1] يلقي ضوءًا علىٰ طبيعة الرؤية الأنثروبولوجية الديموقريطية؛ حيث توسع كول باستحضار نصوص أخرىٰ من فيرتوف Virtruve ولوكريس Lucrèce وسينيك Sénèque وجون تزيتزيس Jean tzétzès علىٰ نحو يؤكد أنَّ التصور المنسوب إلىٰ ديموقريط في المقطع الوارد عند ديودور الصقلي، ذو صدقية.

وعليه؛ نستطيع القول بأنَّ الفلسفة الذرية تعتقد بأنَّ الإنسان وباقي الكائنات الحيوانية نشأت بفعل التولد الطبيعي، وتفسر ظهور الإنسان من امتزاج التراب والماء، وتأثير الحرارة.

هذا علىٰ مستوىٰ تعليل النشأة، أما عن ماهية الحياة والنفس؛ فنلاحظ أنَّ الفلسفة الذرية تقول بوجود نفس محايثة للكائن الحي؛ وتفسرها تفسيرًا ماديًا، بالقول بأنها من طبيعة نارية لطيفة، مقربة إياها من النار. ويمكن إسناد هذا بقول أرسطو[2] بأنَّ الذريين القدماء كانوا يتصورن النفس بأنها ذات طبيعة نارية. وعليه؛ يصح

---

(١) Thomas Cole, Democritus and the sources of Greek Anthropology, ed by Hanson (J.A), Cleveland (Ohio), Western Reserve University Press (Amer.Philol.Assoc, Monograph XXV), 1967.

(٢) Leucippe A28.

القول بأنَّ ديموقريط قدَّم تفسيرًا ميكانيكيًا لظاهرتي الحياة والنفس.

والنفس -أو العقل، إذ هما شيء واحد في نظر ديموقريط- ليست مخصوصة بالكينونة الإنسانية وحدها؛ بل يرىٰ أنَّ النفس خاصية مشتركة بين الكائنات جميعها، لكن مع فارق في المقدار. حيث إنَّ ما يوجد من النفس في الكيان الإنساني أكبر مما يوجد في الكائنات الأخرىٰ. بل لم يكتف ديموقريط بنسبة النفس إلىٰ الكائنات الحية، بل نسبها للجماد (الحجر) أيضًا. وإن قدم ذلك بوصفه وجودًا بمقدار قليل جدًّا.

وبما أنَّ النفس مكونة من ذرات؛ فإنَّ وجود حياة الكائن الحيواني يكون بفعل اجتماع تلك الذرات النفسية، أما الموت فناتج عن انحلالها. حيث يُنْسَبُ إليه تفسيرٌ طريف للموت بعملية الزفير الحاصل في التنفس، قائلًا بأنه عندما يخرج عدد كبير من الذرات الدائرية بالزفير يحدث موت الكائن.

وبالنظر في بعض الشذرات نلاحظ أنَّ ديموقريط أرجع إلىٰ الهواء وظيفة حيوية؛ ففي حديثه عن الموت، نجده ينسب إلىٰ الجثث الميتة نموًّا في الشعر والأظفار خلال فترة محدودة بعد موتها! مرجعًا ذلك إلىٰ تأثير الهواء. كما ينسب للميت نوعًا من الإحساس[1]. لكن رغم اعتقاد ديموقريط بذلك؛ فإنَّه لم يقل بخلود الروح (النفس).

---

(١) Démocrite A117.

وفي تفسير ظاهرة التولد، نجد لدىٰ أرسطو[1] حرصًا علىٰ عرض رؤية ديموقريط ونقدها، ذاهبًا خلاف مذهب الأبديري. حيث ينسب له القول بأنَّ المرأة لها مني مثلما للرجل، وأنَّ التولد يحصل بالتقائهما، بينما يذهب أرسطو عكس ذلك؛ فيقول بأنَّ المرأة ما هي إلا حامل لمني الرجل، وأن ما يسمىٰ طفلها هو في الحقيقة محصول مني الرجل فقط، وما هي إلا وعاء.

وفي صيرورة الحمل يرىٰ ديموقريط أنَّ أول ما يتكون من جسد الجنين أجزاؤه الخارجية.

وإذا تجاوزنا مرحلة التكوين إلىٰ صيرورة الحياة، نجد في ما تبقىٰ من شذرات فيلسوف أبديرا رؤىٰ كثيرة في موضوع الكائن الإنساني وصعوبة تربيته وتنشئته، وما يجب عليه في نمط عيشه. غير أنَّ ذلك يبدو أنَّه لم يرق لسكستوس أمبيريقوس؛ فلم ير فيه ما يستحق التقريظ؛ حيث قال: إنَّ ديموقريط، الذي قارن نفسه بصوت زيوس، وتكلم في كل شيء، حاول تعريف مفهوم الإنسان، ولكنه لم يصل إلا إلىٰ اقتراح مقاربة مبتذلة بقوله: «الإنسان هو ما نعرفه نحن جميعًا»[2]!

ومن بين تلك الرؤىٰ التي قدمها ديموقريط، استوقفتنا بشكل خاص الشذرة المروية عند جون تزيتزيس؛ حيث لاحظناه بتوسع في

(١) Aristote, Génerations des animaux, II, 4, 738 b 21-22, éd et trad, P.Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p67.

(٢) Démocrite, B165, Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, 265.

بيان صيرورة الاجتماع الإنساني، علىٰ نحو يذكّرنا بالفرضية الأنثروبولوجية التي ستشيع لاحقًا في فلسفات القرن الثامن عشر، تحت مسمىٰ «**حالة الطبيعة**». لنقرأ هذا النص الشذري الذي نعده أقدم تخيل فلسفي لبداية الوضع البشري:

يقول ديموقريط بأنَّ البشر في لحظتهم البدائية «**لم يكونوا يعرفون سوىٰ علاقة اجتماعية واحدة؛ وهي التعاون، وكانوا يعيشون كقطيعٍ، وكانوا يقاتلون الحيوانات المفترسة بأيديهم فقط. وبما أنهم كانوا عرايا، وفي حاجة إلىٰ المأوىٰ والأدوات، وبما أنهم كانوا يجهلون كيفية حفظ الطعام، وكانوا يقتصرون علىٰ أكله في يومه؛ فإنَّه بمجرد مجيء فصل الشتاء كان الكثيرون منهم يموتون. وتدريجيًا، ونتيجة التعلم من الضرورة؛ أخذوا يسكنون الكهوف، وعرفوا أنواع الطعام القابلة للحفظ؛ فاستطاعوا التغذي طوال العام، ولم يكونوا قد اكتشفوا النار، ولم يكن لديهم ملوك ولا قضاة، ولا مستبدون، وكانوا يجهلون الغارات العسكرية، والعنف. ولم يكونوا يعرفون سوىٰ التعاون والعيش الحر البسيط. ولكن بعد أن بدأوا في تعلم الفنون البروميثوسية؛ اخترعوا النار، واستعملوها في صناعة الأشياء؛ فغيروا من ثم نمط حياتهم البسيط والحر**»[1].

يبدو في هذا النص أنَّ ديموقريط -مثله مثل كزينوفان- خالف

---

(1) Démocrite, B, V3, Jean Tzétzès, Scolie à Hésiode, éd. Gaisford, Poètes grecs mineurs, III, 58.

الرؤية الميثولوجية إلىٰ طبيعية الوضع البشري الأول؛ فلم يقدِّمه كلحظة عصر ذهبي كما هو الحال في التصور الهيزيودي، بل رآه برؤية مغايرة تقوم علىٰ فكرة التدرج في تطور نمط وتقنية العيش. كما أنَّ تطور الاجتماع البشري عند ديموقريط ليس فيه فضل لتدخل الآلهة؛ بل نتاج تعلم من التجربة. ولم يؤسس تفسيره لتكون الاجتماع البشري بعلَّة عاقلة أو غائية، بل بعلَّة ميكانيكية، قائمة علىٰ «أنَّ الشبيه ينجذب إلىٰ الشبيه»، وهي حالة جذب تحكم الذرات المادية كما تحكم الكائنات الحية، ومنها الكائن الإنساني. ونتيجة لهذا الانجذاب؛ اجتمع الإنسان بالإنسان فتشكل المجتمع. وفي الشذرة الخامسة المروية عند ديودور الصقلي[1]، نجد تعليلًا للحافز إلىٰ هذا الانجذاب بأنَّه حاصل إدراك الإنسان لضعفه تجاه خطر الكائن الحيواني؛ حيث انضم إلىٰ شبيهه ليقاوم أخطار الوضع الطبيعي.

وبالنظر إلىٰ هذه الرؤية الأنثروبولوجية الواصفة لتطور الاجتماع البشري؛ نجد عند بلوتارك[2] منسوبًا إلىٰ ديموقريط، مفاده أنَّ التقنية الإنسانية حاصلة محاكاة الطبيعة والحيوان: فالنسج مثلًا محاكاة للعنكبوت، والموسيقىٰ ناتجة عن تقليد الطيور المغردة. وهذا التصور نجده حاضرًا أيضًا عند أحد أهم الذريين القدماء، أعني لوكريس[3]، الذي أرجع تعلم الإنسان تقنية إشعال

(١) Démocrite, B5.

(٢) Démocrite, B154.

(٣) Lucrèce, De la Nature, V, 1091-1101.

النار إلىٰ محاكاة الظاهرة الطبيعية.

وإذا انتقلنا من توصيف نشأة الإنسان وتطوره الاجتماعي إلىٰ بحث وضعية العلاقة الاجتماعية وقيمها؛ فلا بدَّ من التوكيد ابتداء علىٰ أنَّ هذا الموضوع يشغل مساحة مهمة في ما تبقىٰ من الشذرات الديموقريطية. وقد سبق أن قلنا في المبحث الذي خصَّصناه لتوصيف موضوعات متن ديموقريط أنَّ هذا الأخير خصَّ المسألة الأخلاقية بثمانية كتب.

وإذا نظرنا في المجموع الدوكسوغرافي المتداول اليوم؛ سنلاحظ أنَّ أكثر الشذرات الديموقريطية خاصة بموضوع الأخلاق، غير أنَّ محتواها جعل عددًا من الباحثين يشكك في صدقية نسبة بعضها إلىٰ ديموقريط نتيجة الاختلاف الملحوظ بينها وبين تصوره الفيزيائي؛ إذ يلحظ فيها نسب صفة الحرية إلىٰ الكائن الإنساني، مما لا يتطابق مع تصور ديموقريط للوجود الطبيعي ككل.

وهذا ما جعل بعض الباحثين يتخذ من هذا الاختلاف مبررًا للتشكيك في أصالة تلك الشذرات الأخلاقية[1].

---

(١) ليس ثمة إجماع علىٰ هذا الموقف؛ فبينما يشكك بعضهم -مثل جون سالم- في أصالة الشذرة الأخلاقية الديموقريطية، نجد فلاسطوس Vlastos يقول بأصالتها.

يراجع موقف جون سالم في:

Jean Salem, Les Atomistes de l'antiquité, Champs essais, Flammarion, 1ed, Paris 2013.

ويراجع موقف فلاسطوس في:

G.Vlastos, Ethics and physics in democritus, The philosophical Review, LIV, 1945, p578-592 (part one), et LV, 1946, p53-64) part two).

كما تفصح تلك الشذرات عن رؤىٰ لا تخلو من غرابة وطرافة فيما يخص المرأة، والتربية، ونمط العيش. أما عن المرأة؛ فيقول بأنها «**أكثر من الرجل ميلًا نحو الخديعة والمكر**»[1]! وفيما يخص التربية ينسب إليه سطوبي القول بأنَّ «**تربية الأطفال مهمة صعبة، والنجاح فيها يحتاج إلىٰ معارك وقلق، والفشل فيها يثير ألمًا لا مثيل له**»[2]؛ ولعل هذا ما جعله يفضل عدم الإنجاب علىٰ مواجهة مشكلة تربية الأطفال؛ حيث قال: «**رأيي، أنَّه لا يجب أن يكون لدينا أطفال**»[3].

أما ما يتعلق بنمط العيش؛ فإنه كان يدعو إلىٰ التقشف، حيث يقول: «**إذا كانت رغبتك قليلة؛ فإنَّ القليل يبدو كثيرًا؛ لأنَّ التقليل من الرغبة يجعل الفقر مساويًا للغنىٰ**»[4]. وهذا ما نراه مطابقًا لشخصيته، وما قيل عن سيرته، ونمط العيش المتقشف الذي اختاره لنفسه.

---

(١) Démocrite, B273, Stobée, Florilège, IV, XXII, 199.

(٢) Démocrite, B275, Stobée, Florilège, IV, XXIV, 29.

(٣) Démocrite, B275,Stobée, Florilège, IV, XXIV, 31.

(٤) Démocrite, B274, Stobée, Florilège, IV, XXIII, 24-25.

- ٦ -

الفلسفة الذرية ونسبية المعرفة

ما موقف الفلسفة الذرية من مسألة المعرفة؟

تجاه هذا السؤال ثمة في تاريخ التأويل الفلسفي موقفان متناقضان في تقديمهما للتصور الإبستيمولوجي المنسوب إلىٰ لوقيبوس وديموقريط؛ وأعني بهما الموقف الأرسطي الذي يذهب إلىٰ أنَّ الفلسفة الذرية تنادي بتصور معرفي حسّي يأخذ بالظواهر؛ وموقف الشكاك سكستوس أمبيريقوس، الذي يقول بأنها تشكك في الظواهر والمدركات الحسّية المحصلة منها، وتنادي بدل ذلك بوجوب الانتقال إلىٰ المعرفة العقلية!

ففي متن «**الكون والفساد**» قدَّم أرسطو الموقف المعرفي للفلسفة الذرية للوقيبوس وديموقريط بكونه موقفًا يقرر بأنَّ «**الحقيقي يكمن في الظواهر**»[1]؛ أي إنَّه موقف يعلي من شأن الحسّ[2] في

(١) Leucippe, A9.

(٢) لتوكيد اهتمام ديموقريط بدراسة الحواس؛ لنا في نصوصه الشذرية ما يؤكد تعمقه في بحث حاسة الإبصار. إذ تفيد تلك النصوص أنَّ لوقيبوس وديموقريط كان لهما اهتمام بتحليل عملية الرؤية البصرية، غير أننا نرىٰ شروح الدوكسوغرافيين انقسمت في =

العملية المعرفية. بينما يذهب سكستوس أمبيريقوس إلىٰ موقف

= تحديد الموقف إلىٰ تفسيرين اثنين؛ بل ثلاثة تفاسير:
تفسير يقول بأنَّ مؤسسي المذهب الذري كانا يعتقدان بأنَّ العين ترسل شعاعًا فيلتقي بالأشياء فتتم الرؤية. وتفسير ثانٍ يقول بأنهما كانا يعتقدان بأنَّ الأشياء تصدر عنها -بفعل تكوينها الذري الدقيق- نتف صغيرة (تسميها النصوص الذرية القديمة بالسيمولاكر). انظر نسبة التسمية عند:

Jean Salem, Les Atomistes de l'antiquité, ibid, p43.

وبنفاذ تلك السيمولاكرات إلىٰ العين تحصل الرؤية.
وإلىٰ هذا الرأي الثاني يذهب بعض الشراح، كما أنَّ الدوكسوغرافيا تنسبه إلىٰ لوقيبوس (Leucippe, A29). ومما يزيد في وجاهة هذا الرأي؛ أنَّ أحد أهم الذريين الإغريق اللاحقين للوقيبوس وديموقريط، أي أبيقور، فسَّر علمية الإبصار بتفسير مقارب له.
لكننا لا نجد في الدوكسوغرافيا مستندًا مكينًا يمكن أن ننسب به علىٰ نحو واثق هذه النظرية إلىٰ ديموقريط ولوقيبوس، ولا توكيد نسبة التفسير الأول إليهما؛ لأنَّ النظرية الذرية تحتملهما معًا. كما تحتمل رأيًا ثالثًا وهو أنَّه مادام أنَّ الأشياء جميعها مكونة من الذرات، ومادام هذا التكوين الذري يجعل الأشياء تصدر عنها تلك السيمولاكرات الصغيرة؛ فيجوز القول بأنَّ العملية الإبصارية لا تتم بشعاع يصدر عن العين ليصطدم بالأشياء، ولا بنفاذ العناصر الصادرة عن الأشياء والمنتقلة عبر الهواء إلىٰ العين، بل بعملية التقاء مزدوج لما يصدر عن العين والشيء معًا.
وهذا الرأي الثالث هو ما نميل إلىٰ الأخذ به، وهو الموقف الذي نسبه ثيوفراسطوس إلىٰ ديموقريط (Démocrite, A.135)، كما أنَّه مقارب لنظرية الإبصار التي قال بها فيلسوفان سابقان لديموقريط؛ هما ألكميون وأمبادوقليس. أي إننا نرجع هذا التفسير الثالث بالاستناد إلىٰ أنَّ ثمة متداولًا معرفيًا كان بين يدي ديموقريط؛ الأمر الذي يرجح احتمال تأثره به.

نقيض تمامًا للتأويل الأرسطي؛ حيث ينسب -أعني أمبيريقوس- إلىٰ ديموقريط نفي المعرفة المحصلة من الحواس[١]، وأنَّ الحقيقة الوحيدة هي وجود الذرات والفراغ، أما غيرها من المعطيات التي يمكن أن ينقلها الحس؛ فهي مجرد معرفة ظاهرية غير يقينية. أي إنَّه يشكك في صدقية محصولها، حيث «**يلغي الظواهر التي تخص الحواس، ويعتقد أن ليس ثمة ظاهرة تبدو مطابقة للحقيقة، ولكنها تبدو فقط مطابقة للرأي**»[٢].

وفي هذا يبدو أنَّ ثمة تمييزًا تفاضليًا بين نمطين من أنماط المعرفة؛ هما: **نمط الرأي** الذي يلتصق بالحس والظواهر، ونمط **التعقل** الذي هو المعرفة التي تمتلك المشروعية. ولتوكيد هذا التمايز التفاضلي؛ يقول سكستوس أمبيريقوس: «**هناك نوعان من المعارف: معرفة ناتجة من الحواس، ومعرفة آتية من العقل، والتي تأتي من العقل سماها [ديموقريط] معرفة شرعية، وأعطاها مشروعية الحكم علىٰ الحقيقة. أما الآتية من الحواس؛ فنعتها بالمعرفة اللقيطة، ولا مكان لها في تمييز الحقيقة**»[٣].

لكن هل تسمح لنا المعطيات السابقة بأن نسارع إلىٰ الاستنتاج بأنَّ ديموقريط يقول بأنَّ التعقل يوصلنا إلىٰ حقيقة يقينية؟

عند سكستوس أمبيريقوس نفسه، نلقىٰ نصًّا آخر، ينسب فيه

---

(١) Dimocrite, B9.

(٢) Démocrite, B, IX, Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, 135.

(٣) Démocrite, B11, Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, 138.

إلىٰ ديموقريط القول بأنّه: «**ليس هناك وسيلة[1] تسمح للإنسان بمعرفة الواقع الحقيقي لكل شيء**»[2].

لكن هل نقول هنا إنَّ ديموقريط يتساوىٰ مع البرمنيدية، في أشكلة المعرفة الحسّية ونفيها لصالح المعرفة العقلية؟

هنا ينبغي أن نتذكر الصلة الرابطة بين ديموقريط وكذا أستاذه لوقيبوس بالفلسفة الإيلية. إذ من المعلوم أنَّ برمنيد وزينون وجها نقدًا قويًا للمعرفة الحسِّية، ومن ثمَّ؛ فإنَّ تلقي الدروس الإيلية من قبل لوقيبوس وديموقريط[3] يمكن أن يفسر هذا الاشتراك في النزوع النقدي النافي لصدقية المدرك الحسِّي.

وفي هذا السياق المحترس من الحواس والرافع من شأن التعقل، يمكن إيراد تلك الرواية التي سبق أن استحضرناها في مبحث السيرة، أقصد رواية أولو جيل Aulu-Gelle[4] (القرن الثاني الميلادي) الذي يذهب إلىٰ أنَّ ديموقريط حرم نفسه من حاسة النظر؛ لأنها تعوق التأمل العقلي! إذ رغم أننا نراها رواية مختلقة؛ فإنّنا نعتقد أنَّ ثمة احتمالًا لأن يكون سبب اختلاقها يرجع إلىٰ ذاك

---

(١) الترجمة الحرفية للفظ الوارد في النص هي «قناة» لكن فضلنا استعمال لفظ الوسيلة.

(٢) Démocrite, B8, Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, 137.

(٣) أشرنا في الهوامش إلىٰ أنَّ الكتابة السِّيرية القديمة تشير إلىٰ تتلمذ لوقيبوس علىٰ زينون، وبما أنَّ ديموقريط تتلمذ علىٰ لوقيبوس؛ فإنَّ في تلك الصلة مستندًا للقول بأنّه كان علىٰ علم بالنقود القوية التي وجهتها الفلسفة البرمنيدية إلىٰ الإدراك الحسِّي.

(٤) Dimocrite, A23.

الموقف الديموقريطي الناقد للحواس.

إلا أنَّه لا بدَّ من الاستدراك أيضًا بأنَّه إذا اتفق ديموقريط -وكذا لوقيبوس- مع البرمنيدية، في نقد الحواس؛ فإنَّه يختلف معها في ثقتها في المعرفة العقلية. حيث -إذا أخذنا بالشذرات التي أوردها سكستوس أمبيريقوس- نجد ديموقريط يذهب إلىٰ حدِّ التوقف في شأن الحقيقة؛ حيث بالإضافة إلىٰ الشذرة الثامنة التي أوردناها قبل قليل، ثمة شذرة أخرىٰ مرقمة بالعاشرة، يقول فيها: «**لا ندرك عن أيِّ شيء ما هو أو ما ليس هو في حقيقته**»[1]. كما لنا في شذرته المروية عن طريق شيشرون إشارة إلىٰ أنَّ الوجود ذاته يتخفىٰ عن فعل الإدراك؛ حيث يقول: «**ينبغي اتهام الطبيعة؛ لأنها تخبئ الحقيقة في عمق لا نستطيع بلوغه**»[2].

لذا؛ حق هنا أن نختم بمنطوق شذرته التي يرويها سطوبي: «**إنْ زعمت أنك تعرف كل الأشياء، فأنت جاهل بكل الأشياء**»[3].

ونرىٰ في هذا القول الفلسفي عظة ثمينة لأي تفكير.

لكن هل اعتبر ديموقريط بموعظته تلك؟!

في تقديرنا، يبدو أنَّه تناساها؛ أليس هو القائل: سأتكلم «**عن كل شيء**»[4]؟!

---

(١) Démocrite, B10, Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, 136.

(٢) Démocrite, B117, Cicéron, Première académiques, II, X, 32.

(٣) Démocrite, B169, Stobée, Choix de textes, II, I, 12.

(٤) Démocrite, B165, Cicéron, Première académiques, II, XXIII, 73.

لكن بصرف النظر عن ذلك؛ فإننا بتوكيدنا علىٰ هذا الموقف الثاني، وعدم أخذنا بالتأويل الأرسطي، نشير إلىٰ أنَّ الحافز إلىٰ توكيده هو أنَّ المرحلة الفكرية لزمن ديموقريط، أي التزامن مع مرحلة الانتقال إلىٰ الزمن السوفسطائي يمكن أن يبرر الانشغال النقدي بسؤال المعرفة علىٰ نحو يقلل من الوثوقية.

- ٧ -

موقف الذرية الأبديرية
من مسألة الألوهية والاعتقاد الديني

يقول أحد أهم الدارسين المتخصصين في بحث المسألة الدينية في الفكر الإغريقي، أقصد فرن ييجر Werner Jaeger: مع ديموقريط «**فقدت الآلهة قوتها ودلالتها الخاصة**»[١].

لكن إذا رجعنا إلىٰ النصوص الفلسفية والدوكسوغرافية القديمة سنجد موقفًا آخر أكثر جذرية؛ حيث لا تقول بنفي وظيفة الألوهية عند ديموقريط، بل نفي وجودها بالكلية. إذ إنَّ المتداول في تلك النصوص هو أنَّ ديموقريط ملحد.

صحيح أنَّنا نجد لدىٰ أيتيوس موقفًا مناقضًا؛ حيث يقول بأنَّ «**ديموقريط كان يعتقد أنَّ الله هو العقل**»[٢]؛ إلا أنَّ عدد النصوص القديمة الواصفة له بالإلحاد كثيرة. بل يتوسع شيشرون[٣] فيضيف

(١) W.Jaeger, A la naissance de la théologie, Essai sur les présocratiques, 1947, Paris, éd du Cerf, 1966, p.196.

(٢) Aétius, opinions, I, VII, 16.

(٣) Cicéron, De la nature des Dieux, II, XXX, 76.

لوفيبوس أيضًا، قائلًا بأنَّه وتلميذه ديموقريط، كانا ينكران وجود الآلهة. كما أنَّ الإشارة إلىٰ ديموقريط كملحدٍ حاضرة عند أوسيب[1] عند حديثه عن مرافقة بروتاغوراس له. كما أنَّ بعض المأثورات القديمة تتحدث عن دياغوراس Diagoras de Melos، الملقب بـ«**دياغوراس الملحد**» بوصفه «**تلميذًا لديموقريط**»[2].

ويرجع شيشرون[3] أصل التصور الإلحادي لديموقريط إلىٰ قوله بأزلية المادة الذرية. ويتوسع سكستوس أمبيريقوس[4] في بيان موقف ديموقريط من مسألة الألوهية؛ حيث ينسب له القول بأنَّ الاعتقاد البشري في الآلهة ناتج عن شعور الخوف من بعض الظواهر الطبيعية كالرعد والبرق. ويشير أيتيوس إلىٰ أنَّ ديموقريط فسَّر تلك الظاهرة بالقول: «**بأنَّ الرعد ينتج بمركب غير متجانس**» داخل السحاب، و«**أنَّ البرق هو نتاج صدام بين السحب**»[5]. ورغم أنَّ أيتيوس لا يقول بإلحادية ديموقريط؛ فإنَّ في هذا النص ما يفيد محاولته نزع التفسير الثيولوجي عن الظاهرة الطبيعية. هذا، وإن كانت بعض الموارد القديمة تزعم أنَّ ديموقريط اعتقد بألوهية الأجسام السماوية.

---

(١) Protagoras, B4.

(٢) Jean Salem, Les Atomistes de l'antiquité, ibid, p69.

(٣) Démocrite, A74

(٤) Démocrite, A75.

(٥) Aétius, opinions, III, III, 11.

خاتمة

لاحظنا خلال تتبعنا لصيرورة تطور العقل الفلسفي أنَّه بعد برمنيد طرحت في فضاء الفكر الإغريقي مشكلة ملحة هي تعليل الحركة. إذ كان انتهاء التنظير الإيلي إلىٰ أنَّ بنية الوجود امتلاء تام، نفيًا لموجودية المجال الذي يمكن للحركة أن تمتد فيه.

وإذا كانت الأنطولوجيا الإيلية أفقدت الحركة شرط وجودها بمفهوم الامتلاء المطلق، وواحدية الوجود وعدم موجودية ما يغايره، أي اللاوجود؛ فإنها أفرغت أيضًا مفهوم الـ«أرخي» ليس فقط من كل إمكاناته النظرية؛ بل حتىٰ من مسوغ إدخاله في مجال التفلسف الأنطولوجي. حيث إنَّ فكرة أزلية الوجود التي انتهت إليها تلك الأنطولوجيا جعلت مشكلة المبدأ/ الأصل (أرخي) مشكلة متجاوزة فاقدة حتىٰ لمشروعية تقديمها للمفاكرة؛ وبذلك صار البحث الفلسفي الأيوني بأكمله خارج التفلسف الحق، الذي هو نظر في الـ«إيون» بوصفه «وجودًا ضروريًا».

وبهذا نلحظ مقدار الجهد النظري الذي بذلته الفلسفة الأبديرية لإعادة بناء التفلسف؛ حيث وَصَلَهَا مفهومُ المبدأ/ الأصل في وضع جد إشكالي؛ بعد أن خلخل النقد البرمنيدي كل أسسه الدلالية من

جهة، حتىٰ صار مجرد القول به سَفَهًا في حق الوجود.

واستعادةُ الفلسفة الأبديرية السؤالَ الأيوني الباحث عن أصل العالم، ذلك السؤال الذي كان جزءًا أساسيًا من المشكلة الفلسفية الأولىٰ في لحظة التفكير الملطي؛ استوجب منها جهدًا فلسفيًّا تأسيسيًا، وتناولًا معرفيًّا جديدًا لإشكالية تأصيل العالم، علىٰ نحوٍ يعاند النقد الإيلي.

وقد لاحظنا كيف تجاوزت الفلسفة الذرية الإشكال الإيلي بإجراء مفهومي ذكي، يقوم علىٰ توسل دالين اثنين؛ هما: **الذرة والفراغ**. وما لفت انتباهنا في المستوىٰ المفهومي الأول هو أنَّ لوقيبوس وديموقريط فكّرا تقريبًا بذات الطريقة التي فكّر بها أمبادوقليس الذي عدَّد هو أيضًا في مفهوم المبدأ/الأصل. وهو التعديد ذاته الذي لجأ إليه فيلسوف آخر معاصر لهما، هو أنكساغور؛ حيث قدَّم المبدأ الأصل بوصفه مجموعة من البذور. وبذلك يتبيَّن أنَّ نظرية الأرخي الواحد لم تعد في هذه اللحظة من تطور الفكر الفلسفي قادرة علىٰ سدِّ حاجة الفهم، والاستجابة إلىٰ ضرورات تفسير تكوين الكوسموس.

غير أنَّ ثمة مغايرة صريحة للنظرية الأمبادوقليسية؛ حيث إذا كانت هذه استجماعًا لنظريات الأسطقساط التي سبق أن بلورها الفكر الملطي؛ فإنَّ الذرية كثّرت المبدأ الواحد دون تنويعه. حيث كانت الفكرة الجديدة التي أدخلتها هي الشكل؛ فلم يعد تفسير اختلاف كينونات الكوسموس في حاجة إلىٰ تنويع ماهية المبدأ

المُكَوِّنِ، كما هو الحال في الفلسفة الأمبادوقليسية، بل تنويع في شكله فقط. إذ تمكنت الفلسفة الذرية بتكثير الأشكال تفسير اختلاف الأشياء دونما لجوء إلىٰ القول بمغايرة ماهوية في أصول التكوين. ويبدو لنا أنَّ الذي نبَّه الذرية إلىٰ قيمة مفهوم الشكل هو الهندسة الفيثاغورية، التي كانت سباقة إلىٰ الاشتغال علىٰ هذا المفهوم الهندسي، كاشفة عن اقتداره علىٰ تفسير تمايز كينونات الكوسموس.

كما نلحظ فرقًا آخر بين الأمبادوقليسية والذرية، في موقفهما من موجودية الفراغ؛ إذ يُعد وجوده عند الذريين شرطًا أنطولوجيًا لإمكان الحركة، بينما رأينا أمبادوقليس قد خضع للدرس الإيلي فنفىٰ وجوده؛ بل جاوز النفي النظري إلىٰ إجراء أول تجربة علمية في تاريخ الفكر العلمي/الفلسفي، بتقنية الساعة المائية للاستدلال علىٰ نفي المجال الفراغي. غير أنَّ الذرية رأت تفسير الحركة مشروطًا بموجودية الفراغ؛ فلم تعر كثير اهتمام للأشكلة الإيلية التي رادفته باللاوجود. وهكذا، إذا كانت الرؤية إلىٰ العالم في المنظور الإيلي قائمة علىٰ نظرية الامتلاء المطلق، النافي للتجزيء والتعدد والحركة؛ فإنَّ الرؤية إلىٰ العالم التي أنتجتها الفلسفة الذرية مضادة للرؤية الإيلية؛ حيث قدمت رؤية انفصالية لا اتصالية.

والحق، لم يسبق لأيِّ فلسفة، قبل لوقيبوس وديموقريط، أن أسست مفهوم الفراغ واستثمرته بهذه الطريقة التي استثمرته بها فلسفتهما الذرية؛ بل لعلِّي أقول من حيثية الدور الإجرائي للمفهوم،

إنَّ الذريين تمكنوا من تجاوز أهم عائق إشكالي أسسه الفكر الإيلي. ومن ثمَّ؛ حق لأبيقور، الذي أدرك دلالة وقيمة تلك المجاوزة، أن ينعت ديموقريط بـ«ليوكريط» أي «بائع الفراغ»!

ورغم كثير من الاختلالات التي يمكن أن نلحظها في هذه النظرية الذرية؛ فإنها بالنظر إلىٰ زمنها الفلسفي قد أدت دورًا معرفيًّا مهمًّا؛ حيث دفعت بالتفكير الفلسفي إلىٰ مرتبة جديدة بأن عالجت له مشكلة جوهرية، تخص تفسير الحركة، بعد أن أشكلتها الإيلية.

وهكذا بذرات لانهائية العدد، ذوات شكول مختلفة، تتحرك في فراغ لانهائي استطاعت الفلسفة الذرية أن تقدم رؤية جديدة إلىٰ العالم، رؤية تفسر تكون الأشياء وفناءها، بمجرد جدلية تضام الذرات وانفصالها.

وهذه الجدة التي تبدىٰ بها الطرح الذري جعلتنا نستفهم عن تأصيله؛ حيث لم نجد في السياق الثقافي الإغريقي ما يكفي لتوثيق هذا التأصيل بالداخل؛ فأكدنا وجوب اعتبار إمكان التأثير الخارجي، وخاصة أنَّ الفلسفة الذرية الهندية كان قد تبلورت قبل زمن لوقيبوس وديموقريط. كما وجدنا في الدوكسوغرافيا الإغريقية الواردة في مرويات «سكستوس أمبيريقوس» و«سترابون» المستندة علىٰ «بوسيدون» إشارةً إلىٰ وجود تأثير فينيقي في تبلور نظرية الذرة اليونانية. وإذا كنَّا لم نجزم في تعيين هوية المصادر المؤصلة لفكرة الذرة؛ فإنَّ طرح هذين الاحتمالين كان عندنا من مدخل إشهار إمكان وجود التأثير الخارجي، لكن دون نفي تام لدور التأثير

الداخلي الذي يمثله أمبادوقليس ونظرية الأعداد الفيثاغورية.

ومن الملحوظ أنَّ النظرية الذرية لم تحظ بما تستحقه من تقدير في تطور الفكر الإغريقي اللاحق لظهورها:

فأفلاطون «**الذي استحضر تقريبًا كل القدماء لا يذكر اسم ديموقريط في أيٍّ من كتاباته**»[1]. وحتىٰ أرسطو الذي اهتم بأفكار ديموقريط، لم يعرها قيمة تأسيسية؛ حيث ظلت النظرية الذرية عنده مجرد مقول يُحكىٰ، ولم يتنبه لقيمتها الفلسفية سوىٰ أبيقور، الذي بلغ به الإعجاب بالفلسفة الذرية إلىٰ حدِّ احتذائها والسير وفق نهجها حذو النعل بالنعل. حتىٰ إنَّ شيشرون تساءل -في متنه المعنون بـ«**في طبيعة الآلهة**»- في سياق المقارنة: «**هل ثمة في المؤلفات الفيزيائية لأبيقور ما ليس مستمدًا من ديموقريط؟ باستثناء بعض التغييرات؛ فإنَّه يكرر الأشياء ذاتها**»[2]. وفي هذا المنحىٰ أيضًا يقول هيرميب -فيما يرويه ديوجين اللايرسي- إنَّ أبيقور «**بعد أن وقع علىٰ كتب ديموقريط، انطلق في مسار الفلسفة**»[3]. ويرىٰ بلوتارك -مستندًا علىٰ شهادة ليونطيوس Lèontèus- «**أنَّ أبيقور كان لمدة طويلة يقدِّم نفسه بوصفه ديموقريطيًا**»[4]. كما كان للذرية من خلال أبيقور امتداد لاحق، حيث سيتخذها لوكريس Lucréce في

(١) Diogène Laerce, Vies, IX, 40.

(٢) Cicéron, De la nature des dieux, I, XXVI, 73.

(٣) Diogène Laerce, Vies, X, 2.

(٤) Plutarque, Contre Colotès, 3, I I0 8 E.

القرن الأول قبل الميلاد، مرتكزا لبناء رؤيته إلىٰ العالم.

ولكن، باستثناء لوكريس وأبيقور، لن نجد للذرية الأبديرية أيَّ حضور في الفلسفة الإغريقية، التي سيهيمن عليها أفلاطون وأرسطو؛ بل سيبقىٰ حضورها ضامرًا في امتدادات الفكر الفلسفي الأوروبي حتىٰ عصر النهضة؛ حيث استعادها جيوردانو برونو، وغاسندي، وروبر بايل. كما ستلتمع في القرن التاسع عشر، حيث حظي ديموقريط باهتمام بالغ من قبل ماركس ونيتشه. هذا فضلًا عن ردِّ الاعتبار إليه في الفيزياء المعاصرة من قبل أينشتين وماكس بلانك.

لكن إذا كان حضور الذرية ضامرًا في الفكر الفلسفي الأوروبي بعد أرسطو، وتأخر ردُّ الاعتبار إليها حتىٰ بزوغ عصر النهضة؛ فإنَّ اللافت للانتباه هو أنَّ الفلسفة الذرية كان لها حضور قوي في الفكر الكلامي الإسلامي خلال القرون الوسطىٰ.

فهل يمكن عد ذلك من الامتدادات المعرفية لفلسفة الأبديريين؟

من المعلوم أنَّ أشهر مذهبين من مذاهب علم الكلام الإسلامي، أي المعتزلي والأشعري، اختلفا في كثيرٍ من الرؤىٰ، ولكنهما اتفقا علىٰ اتخاذ الفكرة الذرية مرتكزًا لهما في تأسيس نظرتهما إلىٰ الوجود. وهذا ما جعل بعض الباحثين يستنتج وجود تأثير ديموقريطي في علماء الكلام المسلمين. بيد أنَّ النظر في التفاصيل المعرفية لا بدَّ أن يدفع أيَّ باحث مدقق إلىٰ إدراك

اختلافات جوهرية تشكك في احتمال التأثير. وخاصة أنَّ الصورة المتداولة في تراثنا الفكري القديم عن ديموقريط مغايرة لمدلول فلسفته. وآية ذلك أنَّ الملامح التي قدَّمه بها الشهرستاني، ليست دقيقة؛ بل، المستغرب هو أنَّه ليس فيها أي إشارة لمذهبه الذري! حيث يتحدث عنه وكأنه علىٰ مذهب أمبادوقليس قائلا: «رأي ديمقراطيس وشيعته: فإنه كان يقول في المبدع الأول إنه ليس هو العنصر فقط ولا العقل فقط، بل الأخلاط الأربعة وهي الأستقصات أوائل الموجودات كلها، (ومنها أبدعت الأشياء البسيطة كلها) دفعة واحدة. وأما المركبة فإنها كانت دائمة داثرة، إلا أن ديمومتها بنوع ودثورها بنوع»[1]، ولا يتكلم الشهرستاني عن «مذهب الجزء الذي لا يتجزأ منسوبًا إلىٰ ديموقريط اللهم إلا عرضًا، حين يعرض لمذهب أبيقورس»[2].

صحيح يمكن القول إنَّ مذهب ديموقريط دخل إلىٰ العالم الإسلامي من خلال ترجمة متن «الميتافيزيقا» لأرسطو؛ إذ فيه إيضاح كافٍ لمذهبه الذري، لكن مع ذلك لا نجد حضورًا صريحًا لديموقريط في الكتابات الكلامية التي أظهرت عديدًا من التصورات المخالفة تمام المخالفة للنظرية الإغريقية. حيث إنَّ الذرة في التمثل

(١) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٤١٣-١٩٩٢، ج٢، ص٤٢١.

(٢) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، نفسه.

الفلسفي اليوناني كينونة أزلية، وذات حجم، بينما هي في الفكر الكلامي الإسلامي محدثة، وكينونة مجردة، لا تأخذ وضعها الفيزيقي إلا لما تحتمل العرض. بينما النظرية الذرية اليونانية لا تميز في الذرة بين الجوهر والعرض علىٰ نحو ما ميز الفكر الكلامي الإسلامي. ومثل هذه التمايزات وغيرها تدفع نحو وجوب إعادة النظر في الدعوىٰ القائلة بأن الفكر الكلامي الإسلامي نسخ الفلسفة الذرية الإغريقية.

والظن الذي نميل إليه هو أنَّ الذرية الكلامية التي بدأها أبو الهذيل العلاف قد تكون حاصلة من تأثير هندي، كفكرة وجود جزء أولي لا يتجزأ، ثم كانت طبيعة المهام النظرية التي اضطلع بها المتكلم المسلم في سياق الاستدلال علىٰ حدوث العالم، حافزًا دفعه إلىٰ استثمار هذه الفكرة، وتطويرها في مسار مغاير للمسارين اللذين انساقا فيهما العقل الفلسفي/الديني الهندي، والعقل الفلسفي اليوناني.

وإذ نقول هذا فذاك علىٰ سبيل الفرض والاحتمال؛ لأنَّ الوثائق القديمة لا تسعفنا في بيان صلة التثاقف الكلامي مع الهند مثلما لا تسعفنا في توثيق الصلة باليونان في هذه الحيثية المعرفية المتعلقة بالذرة. فقد لاحظنا الصورة المغلوطة التي قدم بها الشهرستاني ديموقريط. كما أنَّ التأثير الهندي غامض الملمح، خاصة وأنَّ أهم كتاب تراثي قدم الفكر الهندي، أعني كتاب البيروني (٣٦٢-٤٤٠هـ) الموسوم بـ«تحقيق ما للهند من مقولة

مقبولة للعقل أو مرذولة» ليس فيه أي ذكر للمذهب الذري الهندي! مع أنَّه محصول عمل ميداني ناتج عن تجوال البيروني داخل جغرافية الهند، وتواصل مع حكمائها وعلمائها. ومعلوم أنَّ البيروني كان يتكلم اللغة السنسكريتية، وقادرًا علىٰ التواصل بها!

وعليه أرىٰ أن سؤال أصل النظرية الذرية الكلامية الإسلامية، وعلاقتها بالفكر الأبديري والهندي لا يزال سؤالًا عالقا حقيقا بتعميق البحث.

الباب الرابع

ضـمـيـمـة

في نهاية الفلسفة الأيونية

من الانتقاء والتوفيق إلى الانتقاء والتقليد

تقديم

نلتقي،في هذه الضميمة الجامعة لأواخر الفلاسفة «الأيونيين»[(١)]، بمجموعة من الأسماء الفلسفية التي استصحبت المنظور المعرفي الأيوني، أسماء فلاسفة لا يمنحنا التاريخ والتوثيق الدوكسوغرافي إيضاحًا مفصلًا في شأنهم، غير أنَّه يمكن أن نلحظ فيما ورد عنهم، أنهم يتشاركون في النزوع الانتقائي التقليدي؛ فساغ من ثمَّ نَظْمُهم جميعا في هذه الضميمة.

غير أنَّ النظر في ذلك الملمح المشترك بينهم، أي النزوع التقليدي، يستلزم الاستفهام عن سببه.كما أنَّ النظر في ما جاوز مرحلتهم من منظور فلسفي جديد، أي المحرك النظري للمرحلة السوفسطائية والسقراطية، يطرح استفهامًا حول سبب انتهاء المنظور المعرفي الأيوني في لحظتهم التاريخية بالضبط.

أجل، لقد وصل الفكر الفلسفي الأيوني، في هذه اللحظة، إلىٰ منتهىٰ إمكانه النظري، حيث كان اللوغوس اليوناني قد جرب الكثير من مسارات التفكير في مقاربة دلالة الوجود وتأسيس الرؤية

---

(١) الأيونية هنا دلالة علىٰ المذهب والنزعة الفكرية، لا علىٰ التوطين الجغرافي.

إلىٰ العالم؛ ولذا كان بين يدي الوعي الفلسفي عديد من الخيارات المعرفية:

فقد كان تحت ناظريه محصول الفلسفة الملطية والأيونية، التي أسست رؤيتها إلىٰ العالم علىٰ عنصر من العناصر الكونية، حولته تجريديا إلىٰ مبدأ/ أصل (أرخي)؛ كما كانت قد قدمت مع أنكسيمندر أطروحة موغلة في التجريد بالقول بالـ«أبيرون». كما أثمر العقل الفلسفي مع فيثاغور وهيراقليط نظرية الكوسموس المحفزة للبحث عن القانون الناظم للكون؛ ثم كان لابد لهذا الإيغال في بحث الوجود من حيثية أصله ونظامه، أن يضع ذلك العقل في مواجهة مع الاعتقاد الديني الإغريقي القائم علىٰ التفسير التيوغوني، فكانت نتيجة ذلك انتقال ذلك العقل إلىٰ نقد التمثلات الدينية الميثولوجية، وبيان مكامن اختلالها مع كزينوفان، ثم التنظير لمبدأ العقل بمدلوله الثيولوجي (الـ«نوس») مع أنكساغور ... هذا فضلا عن تأسيس البحث الأنطولوجي مع المدرسة الإيلية النافية للكثرة والتغير؛ وظهور المقابل المغاير لها أي الفلسفة الأبديرية القائلة بالنظرية الذرية ...

وهكذا كانت هذه اللحظة التي نريد التَّأْرِيخَ لها الآن، لاحقة لثراء نظري كبير، من حيث كم ونوع الرؤىٰ والأطاريح إلىٰ درجة استنفاذ الإمكان النظري، فكان لابد للتفكير المستجد أن يختار السير في أحد سياقات ثلاثة:

- **سياق التقليد، أو سياق التوفيق، أو سياق التشكيك.**

أما السياق الثالث؛ فهو ما سينتهجه الفكر السوفسطائي؛ أما سياق التقليد فهو ما سيسير فيه هيبو وإيدايوس. وأما سياق التقليد التوفيقي؛ فهو ما سار فيه ديوجين وأرخيلاوس؛ فلم يقدما إضافة جديدة غائبة عن هذا الإرث الفلسفي الذي تناقل إليهما، بل استعادا هذا الإرث، وقارباه بالتوفيق بين بعض مُخْتَلِفَاتِهِ.

أما عن سبب أفول التفلسف الأيوني في هذه اللحظة؛ فنفترض أنَّ الإمكان النظري الأيوني لم يكن مناغمًا لهذا الزمن، كما أنَّه من كثرة تجريبه؛ فقد قدرته علىٰ التوليد الإبداعي، وفرض علىٰ كل من ينتمي إليه، وقتئذ، أن ينتقي من نتاجاته السالفة، ويحذوها بحس التقليد.

هكذا نوجز القول في شأن أواخر الفلاسفة الأيونيين، المضمومين في هذا الباب. وهم بالتعداد أربعة: ديوجين الأبولوني، وأرخيلاوس الأثيني، وهيبو، وميطرودور اللامباسكي. أربعة فلاسفة تشاركوا في ميسم جامع، حيث قصروا الفعل الفلسفي علىٰ استمداد أطروحة أو أكثر من الأطاريح السابقة، وإعادة تقديمها وتكرار مقولاتها.

صحيح أن ثمة تباينا في المقدرة الفلسفية والإنجاز الفكري بينهم، حيث إن ديوجين[1] وأرخيلاوس كانا لهما عطاء واجتهاد

(١) نستشعر احتراسا كبيرا في شأن ديوجين الأبولوني خاصة؛ لأن نظرنا في المتبقىٰ من كتاباته، كشف لنا عن حضور قدرة إدراكية معرفية متميزة؛ الأمر الذي يجعلنا نفترض بأنه لو حفظ التاريخ لنا مكتوباته لربما تغيرت النظرة إليه، وتبدل مقامه.

حتىٰ في أسلوب الانتقاء والتوفيق الذي توسلاه في التعامل مع الرؤىٰ الفلسفية التي استمداها من سلفهما، بينما هيبو وميطرودور لا يبدوان لنا بأي ملمح فلسفي يفيد إعمال حس الاجتهاد في الانتقاء والتركيب.

لكن رغم هذا التمايز فإن الموقف الذي وقفوه من الفلسفات السابقة، هو ما جَوَّز لنا وصلهم جميعا بسلك جامع، ونعتهم بأنهم علامة علىٰ أفول نمط التفلسف الأيوني.

وبعد إيضاح دلالة الضميمة، والنزوع الفلسفي المهيمن علىٰ المضمومين في لفيفها؛ لنفصل القول في شأنهم واحدًا تلو الآخر.

- ١ -

ديوجين الأبولوني

- «كتب القسم الأكبر من كتابه بطريقة انتقائية»
- ثيوفراسطوس متحدثًا عن ديوجين الأبولوني.

مُقَدِّمَة

ديوجين الأبولوني فيلسوف توفيقي النزوع. وهو بهذا، ليس بدعا في سياق التوفيقية الإغريقية؛ بل نرىٰ البحث عن التقاطع الجامع بين نواتج العقل الفلسفي ما قبل السقراطي هو الحس المنهجي الذي سيرافق الفكر الإغريقي في لحظة ديوجين؛ حيث اقتضت اللحظة أن يلتمس الفكر الإغريقي معابر للوصل التوفيقي بعد تتالي تلك الأطاريح المتعددة والمختلفة، وفي هذا المنحىٰ النظري يمكن أن ندرج مشروعًا فلسفيًا مزامنًا هو مشروع أرخيلاوس.

وقد أشرنا في تقديم هذه الضميمة إلىٰ أنَّ اللحظة التاريخية التي عاش فيها ديوجين استوجبت ممن يقف علىٰ الأرضية الفكرية ذاتها، استعادة المحصول النظري الذي أثمره اللوغوس الفلسفي السالف، بقصد تأسيس نهج توفيقي جامع بين تعدده واختلافه.

لكن التوفيق ليس فعلًا معرفيًا سهل الإجراء، وخاصة عندما يتعلق الأمر بركامٍ من الأطاريح الفلسفية المتباينة والمتضاربة؛ لذا من الطبيعي أن يلجأ العقل إلىٰ فعل سابق ومساوق للتوفيق هو فعل الانتقاء، أي بدل قبول كل الأطاريح -وهو أمر بالغ الصعوبة بالنظر إلىٰ شدة اختلافها- سيتم انتقاء ما يسمح بأن ينصهر في صيغة

منسجمة لبلورة نظرية جامعة.

وهذا بالضبط هو النهج الذي سلكه ديوجين؛ حيث أخذ من المحصول النظري السائد رؤىٰ فلسفية محددة، ثم قام بتوليفها؛ فتمظهرت فلسفته بروح انتقائية توفيقية.

ووصف الطريقة المنهجية لديوجين بالانتقائية نلحظه عند أول دوكسوغرافي، أعني ثيوفراسطوس الذي أوردنا تحت عنوان هذا المبحث قوله: «**وكان ديوجين الأبولوني، تقريبًا آخر من تخصص في هذه الأبحاث [الفيزيقية]، وكتب القسم الأكبر من كتابه بطريقة انتقائية، متفقًا في بعض النقط مع أنكساغور، وفي أخرىٰ مع لوقيبوس**»[1].

والحقيقة أنَّ ديوجين وسع من انتقاءاته، ففي مستوىٰ الرؤية إلىٰ العالم في مدلولها التأسيسي الكلي جمع بين نوس أنكساغور وهواء أنكسيمنس، وفي المستوىٰ الكوسمولوجي يبدو منتقيًا من الفلسفة الأبديرية؛ حيث أخذ عنها نظرية الزوبعة لتفسير كيفية تشكل الكون. بل حتىٰ الإرث الميثولوجي نراه يمتح منه؛ إذ عند حديثه عن هوميروس، نجده يسقط علىٰ زيوس الدلالات الفلسفية التي لم يكن ذلك الشاعر ولا زمنه قد بلورها. حيث يقول -أي ديوجين- عن زيوس هوميروس بأنَّه هو الهواء[2]. وهكذا يبدو بعقلية انتقائية

---

(١) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 25, I.DK 64 A 5.

(٢) هذا الترميز الثيولوجي للأسطقساط حاضر أيضًا عند أمبادوقليس، حيث أشرنا إلىٰ أنَّه يجعل زيوس رمزًا للنار.

جاوزت المجال الفلسفي إلىٰ استحضار حتىٰ معطيات المتن الميثولوجي.

لكن هذا الموقف المنهجي الانتقائي/التوفيقي الذي تبدىٰ به المشروع الفلسفي لديوجين، يعكس عند كثير من الشراح والمتأولين تواضعه ومحدوديته[1]؛ حيث ذهب عديد من مؤرخي الفكر الفلسفي ما قبل السقراطي، إلىٰ التقليل من شأنه، ونفي أي حس إبداعي عن مشروعه المعرفي. وكمثال علىٰ ذلك نورد موقف المؤرخ النمساوي جومبرز عندما قال واصفًا ديوجين: «**لم يكن لديه أي أصالة مميزة، ولا تماسك داخلي**»[2].

ونرىٰ أنَّ ثمة ما يجعلنا نقبل نفي الأصالة بمدلولها كتفردٍ

---

(١) يعد أرسطو أول الفلاسفة الذين تناولوا فكر ديوجين الأبولوني بالتوصيف النقدي المقلل من قيمته. والملفت للانتباه أنَّ أفلاطون لم يذكر ديوجين ولو مرة واحدة، بينما معاصره أرسطوفان يذكره في مسرحية «السحب» في سياق السخرية والتعريض. ولكن أكثر ما يلفت الانتباه هو أنَّ بعض الأفكار التي نسبها أرسطوفان (Aristophanes, Clouds 227) لسقراط هي أفكار ديوجين، مما يجعلني أتساءل هل أخطأ هذا المسرحي في نسبة الأفكار وتوزيعها علىٰ قائليها عن جهل، أو فعلها عن قصد لتوفير مواد السخرية، أم أنَّه كان علىٰ صواب في تلك النسبة؟ بالتأكيد إنَّ الأثيني سقراط، كان علىٰ اتصال ومعرفة بديوجين، فهل يكون التساكن في الجغرافيا دليلًا ليس فقط علىٰ التواصل بل ربما التأثير الفكري الذي ربما لوحظ في سقراط في لحظة ما من لحظات تطوره العقلي؛ جوزت لأرسطوفان تقديمه بذاك الملمح؟

(٢) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique. trad. A. Reymond, 2e éd. F. Alcan, Lausanne. Payot, Paris.1908, t1, p391.

وإبداع، لكن القول بالافتقار إلىٰ التماسك الداخلي، نراه حكمًا يجوز التحفظ عليه لسببين:

أولهما: أنَّ غياب المتن الكامل لديوجين لا نراه يسمح لمؤرخ -ينتمي إلىٰ القرن التاسع عشر!- بتأسيس هذا الحكم؛ إذ ما أدراه أنَّ تلك العناصر المؤسسة للرؤية إلىٰ العالم، وضع لها ديوجين تنسيقًا وترتيبًا ما في متنه، لم يصلنا عبر ما تبقىٰ من شذراته.

ثم ثانيًا: نزعم أنَّ حتىٰ ما نبقىٰ من الشذرات نرىٰ فيه ما يسمح بإبصار ملامح المركب النظري المتماسك، خلافًا لما رآه جومبرز.

وجوهر الاختلال في حكم هذا المؤرخ نراه راجعًا إلىٰ الإقلال من قيمة القدرة التوفيقية، بينما هي في تقديرنا مهارة دالة علىٰ إجراء الرؤية الكلية الجامعة بين المختلفات؛ لأنَّ إيجاد الصيغة التوفيقية لصهر الأجوبة الفلسفية المتعارضة ليس بالأمر السهل؛ نظرًا لاختلاف تلك الأجوبة وتعددها وتباعدها. بل حتىٰ الأفلاطونية هي حسب تقويمنا فلسفة توفيقية انتقائية قامت علىٰ حدس الصيغة النظرية للجمع بين هيراقليط[1] وبرمنيد. هذا، وإن كنَّا نعتقد أنَّ الجمع الأفلاطوني هو جمع متفرد له خصوصيته وفرادته الإبداعية، بينما لا يبدو لنا ديوجين بخصوصية إبداعية

---

(١) أقصد هيراقليط كما فهمه أفلاطون، أي كفيلسوف الصيرورة.

مقاربة للمنجز الذي حققه أفلاطون، الذي سينطلق من إمكانٍ نظري مغاير لذاك الذي انطلق منه ديوجين.

أجل، إننا لا نرفع الموقف التوفيقي لديوجين إلىٰ درجة الإبداع، ولكننا لا نخفضه إلىٰ مجرد فعل تركيم للمحصول الفلسفي السابق دون تماسك نظري داخلي؛ ولذا فنعتنا لمشروعه بأنَّه مجرد مشروع انتقائي توفيقي لا نراه تقليلًا من قيمته في تاريخ الفكر الإغريقي؛ بل هو محاولة لتوصيف مقدار تلك القيمة علىٰ حقيقتها. فهو ليس فيلسوفًا مبدعًا، ولا متفردًا بإجابة فلسفية؛ إنما استعار الأجوبة التي أنتجتها مسارات التفكير الفلسفي السابقة عليه، لكنه إضافة إلىٰ ذلك؛ بحث عن الإمكانية المعرفية الثاوية فيها لتكون محل بناء رؤية توفيقية جامعة. وفي هذا تتحدد قيمته كرجلٍ اشتغل داخل نفس الإمكان النظري للوغوس الفلسفي ما قبل السقراطي في لحظة جد حرجة من تطوره، هي لحظة وصوله إلىٰ خاتمته ومنتهاه.

فما هي ملامح المشروع التوفيقي لديوجين؟ وما قيمته النظرية؟

قبل الإجابة عن هذين السؤالين، نمهد ابتداء بهوامش عن سيرته، وتوصيف ما تبقىٰ من مكتوباته.

- **١-١- في السيرة والنتاج**

١-١-١ هوامش علىٰ سيرة ديوجين الأبولوني

لا تمنحنا النصوص السِّيرية والدوكسوغرافية القديمة أيَّ

معطيات تسمح ببيان سيرة ديوجين الأبولوني، ولو بقليل من الإسهاب الذي يسمح بسرد وقائعها؛ ولذا فكل ما يمكن أن نقوله، بناء علىٰ الوارد عند اللايرسي؛ هو أنَّ ديوجين يُنسب إلىٰ أبولونيا، حيث ولد. وأنَّ أباه هو أبولوثيميس Apollothémis[١].

غير أنَّ المقصود بأبولونيا نراه يستحق وقفة؛ حيث وجدنا جون برنت يصطدم بملحوظة مُعَارِضَةٍ لهذا المكان المزعوم لميلاد ديوجين، وهي أنه «كتب باللهجة الأيونية»[٢]، وللتخلص من الإشكال ذهب برنت إلىٰ أنَّ ذلك ليس مبررًا للتشكيك في موطنه الكريتي؛ لأنَّ تلك اللهجة كانت دارجة «الاستعمال في الكتابات الكوسمولوجية وقتئذ»[٣] ومن ثمَّ؛ فلسانه الفلسفي ليس مبررًا للتشكيك في تعيين مسقط رأسه في أبولونيا الكريتية.

وما يذهب إليه برنت هو ما قاله أيضًا أغلب الباحثين في التاريخ ما قبل السقراطي. غير أنَّ كيرك ورفن وشوفيلد[٤] يقدمون فرضًا آخر هو أنَّ المقصود بموطن ديوجبن هو أبولونيا التراسية لا الكريتية.

وقد وازنَّا بين هذين الرأيين، فانتهينا بعد البحث إلىٰ ترجيح الرأي الثاني. وللتنويه؛ فإننا لاحظنا أنَّ جون برنت بعد أن عيَّن

---

(١) Diogène, IX, 57.

(٢) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p408.

(٣) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibidem

(٤) G.S.Kirk & J.E.Raven, The Presocratic Philosophers ,Cambridge, 1977, p.427.

موطن ديوجين في أبولونيا كريت، أحال في الهامش علىٰ ديوجين اللايرسي. وقد رجعنا إلىٰ متن اللايرسي فلم نجده يضيف أبولونيا إلىٰ كريت؛ بل أثبت اسم أبولونيا وحده دون كريت. وفي ذلك توكيد لوجود اختلال صريح في الإحالة المرجعية التي قام بها جون برنت، حيث أضاف من عنده ما ليس في النص الذي أحال عليه. وربما غاب عن انتباهه أنَّ ثمة أبولونيا أخرىٰ، ليست كريتية، بل مستعمرة ملطية. وعليه؛ فإنَّنا نأخذ بكتابة ديوجين باللهجة الأيونية سندًا في دعم رفضنا لهذا التعين؛ حيث نرفض موقف برنت كما نرفض الموقف الشائع في الكتابات التأريخية القائلة بأنَّ المقصود بأبولونيا التي ولد فيها ديوجين هي تلك الواقعة في كريت؛ إذ نرىٰ أنَّ المقصود في نعت ديوجين بالأبولوني هو النسبة إلىٰ تلك المستعمرة الملطية الواقعة في ثراسيا Thrace.

وقد سبق أن أوردنا ذكر هذه المستعمرة في كتابنا «**الفلسفة الملطية**»، في تعليقنا علىٰ القول بأنَّ أنكسيمندر كان قائدها؛ حيث نفينا رواية إليان élien الذي زعم بأن المقصود بأنكسيمندر هذا، هو أنكسيمندر الفيلسوف[1].

كما لا نعلم شيئًا عن توقيت مولده، إنما كل ما يمكن قوله هو أنَّه كان معاصرًا لأنكساغور وديموقريط، وأنَّه جاء إلىٰ أثينا في عصر بركليز. وفي هذا السياق يمكن أن نستحضر من ديميتريوس

(١) يراجع مبحث هوامش حول سيرة أنكسيمندر في كتابنا الفلسفة الملطية.

Démétrius de Phlère[1] قوله بأنَّ الأثينيين تعاملوا معه مثلما كانوا يتعاملون مع الفلاسفة؛ أي بالتشكيك والتحذير من آرائهم.

ومن بين الشواهد التي تسمح أيضًا بدعم القول بحضور الأبولوني إلىٰ أثينا، أنَّ أريسطوفان سخر منه في مسرحيته الشهيرة «السحب»[2].

ورغم صمت كتب السِّير والدوكسوغرافيا القديمة عن تعيين توقيت ميلاده ووفاته؛ فإنَّ المؤرخ الألماني فيلهلم تينمان Wilhelm Gottlieb Tennemann استند علىٰ الإشارات الواردة في النصوص السِّيرية، القائلة بأنَّ ديوجين الأبولوني تتلمذ علىٰ أنكسيمنس[3]، وكان معاصرًا لأنكساغور، ليستنتج بأنَّه بلغ سنَّ النضج في الأولمبياد السابعة والسبعين، أي حوالي ٤٧٢ قبل الميلاد.

ورغم المعاصرة والتزامن؛ فإنَّ بعض المؤرخين رتب ديوجين قبل أنكساغور[4]، ولم ننهج هذا الترتيب لأمرين:

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p408.

(٢) Aristophanes, Clouds 227.

(٣) القول بتتلمذ ديوجين علىٰ أنكسيمنس ينسب إلىٰ أنتيسطين Antisthène، لكن ليس ثمة إجماع علىٰ قبول ذلك القول، ومن بين المؤرخين المعاصرين الذين رفضوا القول بهذا التتلمذ كيرك ورفن اللذان أرجعا الخطأ إلىٰ اللايرسي في النقل عن أنتيسطين. انظر:
G.S.Kirk & J.E.Raven, The Presocratic Philosophers, Cambridge, 1977, p. 427.

(٤) أشير هنا علىٰ سبيل المثال إلىٰ ماليط في كتابه:
M.C.Mallet, Histoire de la philosophie Ioniènne, Montalant-Bougkeux, Paris 1842, p180.

- **أولهما**: أنَّ توقيت الأبولوني ليس محددًا في أي مرجع سيري أو فلسفي، سوىٰ ما أشرنا إليه سابقًا، أي ذاك التقريب الذي بني علىٰ أساس القول بتتلمذه علىٰ أنكسيمنس ومعاصرته لأنكساغور.

- **وثانيًا**: إنَّ تقديمنا ديوجين تاليًا لا سابقًا لأنكساغور مبرر من حيثيتين:

الأولىٰ: أنَّ هذا الترتيب لا نرىٰ له اعتراضًا باللحاظ الزمني؛ لأنَّ هذا اللحاظ لا يفصح سواء بسبقه أو بلحوقه؛ إنما يقول بالمعاصرة فقط.

والثانية: أنَّ ترتيبنا له تاليًا مسوغ بالمعطىٰ المعرفي، حيث نجد ديوجين في مشروعه التوفيقي يستعير مبدأ أنكساغور (أي النوس)، مما يفيد بأنَّ عطاءه الفكري لاحق لمشروع أنكساغور لا سابق[1]، ومن ثمَّ؛ فترتيبه تاريخيًا تاليًا له، يسوغه اللحاظ المعرفي، ولا يستطيع اللحاظ الزمني (الكرونولوجي) نفيه.

١-١-٢- في النتاج

قيل بأنَّ ديوجين كتب كتبًا عديدة؛ ومن بين العناوين التي

---

(١) يمكن أيضًا إيراد الاحتمال بأنَّ أنكساغور هو الذي استعار النوس من ديوجين لا العكس، ولكننا نراه احتمالًا أقل رجاحة من الاحتمال المخالف؛ وذلك لسببين أولهما: أنَّ النوس عند قدماء المؤرخين والفلاسفة ارتبط بأنكساغور، وثانيًا: لأنَّ الأبولوني ظاهر النزوع الانتقائي التوفيقي، بينما أنكساغور فيلسوف أصيل متفرد.

يقال بأنها تسمية لبعض مكتوباته المفقودة، نعد أربعة هي: **«في الطبيعة»**، و**«طبيعة الإنسان»**، و**«الآثار العلوية»** Météorologie[(١)]، و**«ضد السوفسطائيين»**[(٢)].

لكن هيرمان ديلز رفض عد تلك الكتب الأربعة كتبًا مستقلة، رائيًا في الأسماء الثلاثة الأخيرة مجرد أجزاء من كتاب **«في الطبيعة»**. بينما يذهب عدد من مؤرخي الفكر الفلسفي إلىٰ أنها كتب مستقلة القوام. ورغم أنَّنا لا نجد في النصوص الدوكسوغرافية القديمة ما يفيد توكيد استقلال تلك الكتب، وتداولها بكينونتها تلك، ورغم أنَّنا نلحظ سمبليقيوس Simplicius يتحدث عن مآل كتب ديوجين في زمنه، أي القرن السادس الميلادي، قائلًا بأنَّه **«لم يصله منها سوىٰ كتاب واحد، هو كتاب «في الطبيعة»»**[(٣)]؛ فإنَّه إذا قلنا بأنَّ ديوجين خَطَّ كتابًا واحدًا، فسنصطدم بهوية أكبر شذراته، أي الشذرة السادسة المروية عند أرسطو[(٤)] في متنه **«تاريخ**

---

(١) حتىٰ لو صح وجود كتاب **في الآثار العلوية** لديوجن، فأكيد أنَّ العنونة ليست من زمانه، بل لاحقة.

(٢) لا ينبغي فهم عنوان كتابه هذا، بأنَّه ردٌّ علىٰ حركة السوفسطائيين؛ بل المقصود بالسفسطائيين هم الحكماء الكوسمولوجيون القائلون بالكثرة. وبما أن الأبولوني قال بواحدية الأصل (أي الهواء)؛ فمن السائغ أن يخصص نقدًا للمواقف الفلسفية القائلة بتعددية الـ «أرخي».

(٣) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, p151, 24.

(٤) من الضروري الإشارة إلىٰ أنَّ الشذرة السادسة ليست مقولًا لفظيًا من ديوجين رواه أرسطو محتفظًا بملفوظاته كما هي؛ بل النظر في السياق وطريقة التعبير يكشف أنَّه =

الحيوان»؛ إذ تطرح تلك الشذرة مشكلة من حيثية محتواها الذي يوغل في الوصف التشريحي للجسد البشري، مما يعزز الاحتمال بأنها مقتطفة من متن «**طبيعة الإنسان**»، فيكون ديوجين قد خَطَّ أكثر من كتاب واحد.

لكن هل يعني هذا بالضرورة أنَّ كتاب «**طبيعة الإنسان**» متن مستقل، وليس مجرد جزء من كتاب جامع هو «**في الطبيعة**»؟

إذا استبعدنا أن تكون الشذرة السادسة قد استمدها أرسطو كمقولٍ مستقطع من مصدر آخر غير كتاب «**في الطبيعة**»؛ فإنَّ كل ذلك يفيد في توكيد الاحتمال بأنَّ العناوين الثلاثة هي فصول من الكتاب ذاته «**في الطبيعة** » لا تسمية لمكتوبات مستقلة. لكن ذلك نقوله بلغة الاحتمال لا الجزم؛ لأننا نجد لدىٰ جالينوس Galen[1] وكذا ثيوفراسطوس[2]، ما يفيد أنَّ ديوجين كان له اشتغال بالطب، وعليه؛ لا يستبعد أن يكون قد خَصَّ الطبيعةَ الإنسانية بكتاب مستقل.

وإذ نورد هذا الاحتمال؛ فإننا نقصد تسجيله بوصفه افتراضًا

= إيراد بتصرف. إلا أنَّ هذا لا يقلل من أصالة تلك الشذرة التي هي أطول نص منسوب إلىٰ الأبولوني. غير أنَّه يمكن القول أيضًا إنَّ قيمة الشذرة السادسة ضامرة من الناحية الفلسفية؛ لأنَّ موضوعها لا يفيد أي شيء عن فلسفة ديوجين، بل يكشف فقط عن اهتمامه الفسيولوجي الطبي.

(١) Galen, On medical experience, XXII, 3.

(٢) Theophrastus, De Sensu, 43, DK 64 A 19.

فقط، دون الزعم بإمكان الحسم في شأن مكتوبات ديوجين بناء عليه.

وعود إلىٰ كتاب «**في الطبيعة**» الذي يقول سمبليقيوس بأنَّه وصله، لا بدَّ أن ننوه بأنَّه لم يصلنا[1] منه سوىٰ ما استقطعه منه هذا الدوكسوغرافي الشارح، أي ست شذرات؛ إضافة إلىٰ الشذرة (ب١) المروية عند ديوجين اللايرسي[2]، الذي يقول بأنها كانت مسطورة في بدء الكتاب.

ومن خلال الجمع الدوكسوغرافي المتداول اليوم؛ يمكن القول بلغة الإحصاء، إنَّ مقدار الشذرات المنسوبة إلىٰ الأبولوني المصنفة في مقام الباء، لا يجاوز ثماني شذرات، وهي: ست من سمبليقيوس (ب٢، ب٣، ب٤، ب٥، ب٧، ب٨) وواحدة من اللايرسي (ب١)، إضافة إلىٰ الشذرة السادسة (ب٦) الواردة في

---

(١) يقوم البحث الفلسفي في فكر ديوجين الأبولوني علىٰ منشور بانزربوتر Panzerbutter (عام ١٨٣٠ بلايبزغ Leipzig) لشذرات ديوجين، ودوكسوغرافيا هيرمان ديلز. ومن أفضل الدراسات التي استثمرت هذه الموارد الدوكسوغرافية: كتاب أندري لاكس الذي يعد لحد اليوم أفضل بحث في فلسفة الأبولوني:

André Laks, Diogène d'Apollonie: la dernière cosmologie prèsocratique, Presses Universitaire de Lille, 1983.

وقد وسع كتابه هذا في طبعة ثانية وبدل في عنوانه؛ فصار:

Diogène d'Apollonie, Edition, traduction et commentaire des fragments et des témoignages, éd. 2, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2008.

(٢) Diogène, IX, 57, DK 64 B 1.

متن «السماع الطبيعي» لأرسطو.

١-٢- فلسفة ديوجين الأبولوني

يكشف ما تبقىٰ من متن ديوجين الأبولوني أنَّه كان يمتاز بحسٍّ الوضوح والبساطة في التعبير، مع وعي منهجي بكيفية ترتيب القول ونَظْمِ تَتَاليه؛ إذ يقول في بداية كتابه[١]: **«عندما نبدأ خطابًا، فينبغي -في نظري- أن نأخذ كنقطة انطلاق، شيئًا أكيدًا، لا خلاف عليه، ثم نعبر عنه بطريقة بسيطة وأمينة»**[٢].

وهذا النزوع نحو البحث عن **«شيء أكيد»** يكون منطلقًا لتأسيس البحث الفلسفي، يمكن أن نلحظه في اتخاذه المبدأ النظري الذي هيمن علىٰ الفكر ما قبل السقراطي، أي «لا شيء من لا شيء». حيث إذا أخذنا بما ينسبه إليه ديوجين اللايرسي يصح أن نقول إنَّ ديوجين الأبولوني جمع هذا المبدأ بالدرس البرمنيدي عندما أشار إلىٰ أن لا شيء يكون مما ليس موجودًا، ولا هو يؤول إلىٰ اللاوجود[٣].

فما هو هذا الشيء الذي رأىٰ فيه الأبولوني المبدأ/ الأصل الذي يؤسس إمكان التكوين والمعاد؟

---

(١) القول بأن العبارة من بداية كتاب ديوجين الأبولوني أخذناه من اللايرسي (IX, 57).

(٢) Diogène, IX, 57, DK 64 B 1.

(٣) هذا المعنىٰ اختزلنا به الشذرة البرمنيدية الثامنة.

Parménide B8, Fragements Restitués, cité in Jean-Paul Dumont, Les écoles présocratiques, Gallimard, Paris 1991, p351.

من بين تعددية المبادئ الأولية التي يستبطنها الإرث الفلسفي الإغريقي، يرىٰ ديوجين أنَّ ثمة مبدأ واحدًا كافيًا لتفسير تكوين العالم. حيث يقول في الشذرة الثانية معبرًا عن مشروعية مذهب واحدية الـ«أرخي»، ومعللًا قدرته التفسيرية علىٰ نحوٍ مخالف لنظرية أمبادوقليس، التي نراه يستحضرها في الشذرة ذاتها دون تسمية قائلها:

«باختصار، إنَّ طريقتي في النظر، هي أن جميع الأشياء هي تغييرات لشيء واحد، وهي كلها شيء واحد، وهذا أمر بدهي؛ لأنَّه إذا كان شيء من الأشياء الموجودة الآن في هذا العالم - أرض، ماء، هواء، نار، وغيرها مما نشاهد وجوده في هذا العالم- مختلفًا عن أي شيء آخر، وأعني بمختلف أنَّ له طبيعة خاصة به، ولم تكن من ذات طبيعة الشيء الذي تم تغييره؛ فإنَّ الأشياء لا يمكن لها بحال أن يختلط بعضها ببعض، كما لا يمكنها أن تفعل في بعضها خيرًا أو شرًا. فالنبات لا يمكن أن ينمو من التراب، ولا أن يوجد حيوان ولا أي شيء آخر، إذا لم تكن الأشياء مكونة علىٰ نحوٍ تكون فيه متماثلة الأصل. والحال أنَّ جميع الأشياء تولد من الشيء نفسه، وهي متغايرة وتتخذ أشكالًا متعددة في الزمن، وتعود إلىٰ الشيء نفسه»[1].

وهذا الشيء الواحد الذي بدأت وتعود إليه جميع الأشياء،

(1) Fr 2, Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 151.28-152.27 DK 64 B 2.

هو ما أشار إليه في الشذرتين (ب٤) و(ب٥)، مسميًا إياه بالهواء، ورافعًا دلالته إلىٰ مرقىٰ ثيولوجي كما سنبيِّن بعد حين.

وهكذا نلحظ أنَّ ديوجين استعار من أنكسيمنس مبدأه الأولي، كما أخذ عنه آلية التكثيف والتخلخل لتفسير كيفية تكوين الأشياء من مبدأ واحد؛ فصارت كل أشياء العالم المختلفة مجرد تنويع لشيء واحد هو الهواء، بفعل مغايرة مقدار التكثيف. وهكذا لا يرىٰ ديوجين في اختلاف كينونات العالم سوىٰ اختلاف ظاهري؛ ومستند دعمه لهذه الرؤية هو أنَّ القول بالعكس أي إنَّ «الأشياء الموجودة الآن في هذا العالم -أرض، ماء، هواء، نار، وغيرها مما نشاهد وجوده ... مختلفة عن أي شيء آخر»، أي إنَّ لها طبيعة خاصة بها؛ سيجعل تفسير العالم مستحيلًا؛ لأنَّه إذا لم تكن تلك الأشياء من طبيعة واحدة؛ فإنَّه سيستحيل حدوث التفاعل بينها علىٰ هذا النحو الملحوظ؛ حيث إنَّ «**النبات -يقول ديوجين- لا يمكن أن ينمو من التراب، ولا أن يوجد حيوان ولا أي شيء آخر، إذا لم تكن الأشياء مكونة علىٰ نحوٍ تكون فيه متماثلة الأصل**»[1].

أي إنَّ القول بواحدية المبدأ/الأصل يستلزمه -حسب الأبولوني- أنَّ استقراء الملاحظة يثبت أنَّ الأشياء التي تتبدىٰ مختلفة تتولد من بعضها (النبات يتولد من التراب)؛ مما يقتضي أنَّ

---

(١) Fr 2, Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 151.28-152.27 DK 64 B 2.

ثمة اشتراكا في الطبيعة التكوينية بينهما يسمح بهذا التولد. وفي هذا نرىٰ ديوجين يستثمر استدلالا أنكساغوريا، سبق أن استحضرناه عند دراستنا لشذرته العاشرة (ب١٠)[١].

ولتفسير كيف يمكن لهذا العنصر الأولي أن يتحول وينتظم منه العالم؛ لم ينسب ديوجين لآلية التكثيف والتخلخل إمكان الفعل بشكل تلقائي، بل رأىٰ من الضروري الانتقال إلىٰ مبدأ ثيولوجي عقلي ليستقيم التفسير؛ لأنَّ العالم ليس وجودًا فقط، بل وجود منظم. يقول في الشذرة الثالثة متحدثًا عن انتظام كينونات العالم: **«لأنَّه لن يكون ممكنًا أن تتوزع، من دون وجود نوس يحفظ مقاسات جميع الأشياء. الشتاء، والصيف، النهار والليل، الأمطار والرياح، والمناخ الجميل. كل من يفكر سيجد أن جميع الأشياء مهيأة علىٰ أفضل طريقة»**[٢].

وفي هذه الرؤية مغايرة صريحة للفلسفة الأبديرية، حيث لم يقرأ ديوجين العالم كتركيمٍ مادي، أو نتاج حركة آلية محكومة

---

(١) يقول أنكساغور في الشذرة العاشرة (ب١٠): «كيف ينشأ الشعر عن اللاشعر، واللحم عن اللالَحم».

Scolie, A saint Grégoire de Nazianze, XXXVI, 911.

لكن طريقة استثمار دليل أنكساغور من قبل ديوجين جد مختلفة، حيث كان مستند الدليل عند فيلسوف النوس هو تكثير المبدأ الأصل؛ لإمكان تفسير تولد أشياء مختلفة من شيء لا يبدو في الظاهر حاملا لها، بينما كان المستند عند الأبولوني هو توحيد المبدأ.

(٢) Fr 3. Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 152.10-16 DK 64 B 3.

بضرورة المقاس الشكلي، كما هو الحال في تفسير لوقيبوس وديموقريط لتضام الذرات وانحلالها؛ بل لفت انتباهه الانتظام الدقيق لكينونة العالم (انتظام فصول السنة، وتنوع وجمالية موجودات العالم)[١]؛ فقال باستحالة أن توجد كينونة منظمة ومرتبة دون عقل عارف نظمها. وهكذا لم ير في القول بالتفاعل الآلي القائم علىٰ فعلي التكثيف والتخلخل في الأسطقس كفاية منهجية للتفسير؛ مما دفعه للانتقال من أفق الفلسفة الملطية إلىٰ فلسفة أنكساغور، فاستعار منه مفهوم النوس، أي الإله/العقل الذي نظم عملية التكوين.

لكن الفلسفة التوفيقية لا بدَّ لها من لحاظ منهجي لصهر الرؤىٰ المستعارة، وإلا صارت متنافرة في تجاورها النظري. وفي هذا السياق نلحظ ديوجين يصهر مبدأ أنكساغور، أي النوس، مع مبدأ أنكسيمنس، أي الهواء؛ فلم يقتصر علىٰ تقديمه بدلالته الأسطقساطية، بل قدمه بوصفه المبدأ العاقل. وهذا ما نلحظه بوضوح في شذرته الخامسة حيث يقول: «**ورأيي أنَّ من يمتلك**

---

(١) انظر شذرته الثالثة المروية عند سمبلقيوس:

(B3) "For without intelligence it [the "same thing" in fragment 2] could not be distributed in such a way as to have the measures of all thingswinter and summer, night and day, rains and winds and good weather. If anyone wants to think about the other things too, he would find that as they are arranged, they are as good as possible".

Fr 3. Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 152.10-16 DK 64 B 3.

العقل، هو ما يسميه الناس الهواء، وجميع الأشياء تسير وفق قانونه، وهو الذي يهيمن عليها كلها؛ لأن هذا الشيء بالتحديد هو ما أعتقد أنَّه الله. إنَّه يوجد في كل مكان، ويملك الكل، وهو في الكل، وليس ثمة شيء لا يشارك فيه. وفي الوقت نفسه ليس ثمة شيء يشارك بنفس الطريقة التي يشارك بها شيء آخر. ولكن ثمة أنواع من الهواء مثلما ثمة أنواع من الفكر. لأنَّه خاضع لأنواع من التحولات: أكثر حرارة وأكثر برودة، أكثر جفافًا وأكثر رطوبة، أكثر استقرارًا وأكثر إسراعًا في الحركة. وفي ذاته عديد من أنواع التحولات الأخرىٰ، وعدد لانهائي من الألوان والطعوم. والكائنات الحية ذاتها هي علىٰ النحو نفسه، أي فيها من الهواء ما هو أكثر حرارة من الذي يوجد خارجنا، والذي نوجد في كنفه، ولكنه أكثر برودة من ذاك الذي يحيط بالشمس. وهذه الحرارة ليست هي ذاتها في كائنين حيين آخرين، ولا في إنسانين، ولكنها لا تختلف كثيرًا، وذلك بالقدر الذي يطابق تشابههما. وفي الوقت نفسه لا يمكن للأشياء المختلفة أن تكون متماثلة إلا بقدر ما تتحول وتعود مرة أخرىٰ إلىٰ الشيء ذاته»[1].

---

(١) (B5) "And in my opinion,that which possesses intelligence is what people call air, and all humans are governed by it and it rules all things. For in my opinion this very thing is god, and it reaches everything and arranges all things and is in everything. And there is no single thing that does not share in this. But no single thing shares in it in the same way as anything else, but there are many forms both of air itself and of intelligence. For it is multiformhotter and colder,

وهو ما تفيده أيضا الشذرة الرابعة حيث يقول: «كما أنَّ هناك الأدلة الكبرىٰ الآتية. إنَّ الناس وغيرهم من الكائنات الحية تعيش بالهواء الذي تستنشقه، وفي هذا حياة نفوسها وعقلها، كما سنبيِّن بوضوح في هذا الكتاب؛ لأنَّه إذا أخذ منها الهواء تموت ويذهب عقلها»[١].

---

drier and wetter, more stable and possessing a sharper movement, and unlimitedly many other alterations are in it, both of flavor and of color. And the soul of all animals is the same thing, air hotter than the air outside in which we are located, but much colder than the air near the sun. This heat is not identical in any two animals,since it is not identical even in any two humans, but it differs not greatly, but so that they are similar. Moreover, it is impossible for any of the things that are being differentiated to be exactly like one another without becoming the same thing. Now since the differentiation is multiform, also the animals are multiform and many and are like one another in neither shape nor way of life nor intelligence, on account of the large number of their differentiations. Nevertheless, all things live, see, and hear by means of the same thing, and all get the rest of their intelligence from the same thing.

Fr 5, Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 152, 21-153. 13. DK 64 B 5.

Curd Patricia & Richard D. McKirahan. Presocratics Reader, ibid. p140.

(١) (B4)" Moreover, in addition to the preceding indications, the following, too, are important. Humans and animals live by means of air through breathing. And this [air] is both soul and intelligence for them, as will be displayed manifestly in this book. And if this departs, they die and their intelligence fails.

(Simplicius, *Commentary on Aristotle's Physics* 152.15-21)

Curd Patricia & Richard D. McKirahan. Presocratics Reader, ibid. p140.

Fr 4, Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 152.15-21, DK 64 B 4.

وهكذا تلتقي في ديوجين روافد الفكر الأيوني الباحث عن الأسطقس المفسر للكينونة، ونزعة أنكساغور المنجذبة نحو وجود عقل صانع للكون؛ ليتحقق إمكان تفسير انتظام وجمالية الكينونة.

وعليه؛ إذا أردنا استعمال الاصطلاح الأرسطي، يمكن أن نقول إنَّنا نلحظ لدىٰ ديوجين الأبولوني جمعًا بين «العلَّة المادية» و«العلَّة الفاعلة» في مبدأ واحد، أي الهواء، مع توكيد علىٰ ثيولوجيته، بتوصيفه بأنَّه الإله/العقل.

أجل، لقد قدَّم ديوجين الهواء بدلالة دينية، رائيًا في الاسم الألوهي زيوس الذي وضعته الميثولوجيا الإغريقية في أعلىٰ مرتبة، «**بأنَّه لم يكن شيئًا آخر غير الهواء**»[1]. وهكذا أثمر هذا التلاقي رؤية إلىٰ العالم تقوم علىٰ الجمع بين الفكرة الأيونية القائلة بأنَّ ثمة أصلًا أوليًا تشكلت منه الأشياء، وفلسفة أنكساغور القائل بالإله، صانع العالم، والتسمية الثيولوجية.

وفي سياق ذلك الجمع التوفيقي قدَّم ديوجين موقفه المفسر لتكوين الأنطولوجيا علىٰ أساس وجود عقل قام بتشكيل وتنظيم العالم؛ لأنَّه -حسب قوله في الشذرة (ب٣)- لا يمكن أن ينبثق من الأسطقس الفيزيقي وجود منظم من تلقاء ذاته؛ بل لا بدَّ من وجود «نوس»، أي فكر فاعل لهذا التنظيم. وبما أنَّ هذا الفكر الفاعل للتنظيم (النوس) من طبيعة هوائية؛ فهو قادر علىٰ النفاذ في جميع

---

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique, tl, ibid, 394.

الأشياء والفعل فيها. يقول في الشذرة الخامسة: «**ورأيي أنَّ من يمتلك العقل، هو ما يسميه الناس الهواء. أعتقد أنَّه يوجد في كل مكان، ويملك الكل، وهو في الكل، وليس ثمة شيء لا يشارك فيه**»[1]. غير أنَّ مقدار مشاركته تختلف من شيء إلىٰ آخر؛ لأنَّه «**ليس ثمة شيء يشارك بنفس الطريقة التي يشارك بها شيء آخر. ولكن ثمة أنواع من الهواء**»[2].

الهواء إذن ليس مجرد أسطقس مادي بل هو عقل، وبما أنَّ مقدار حضوره في شيء يختلف عن مقدار حضوره في شيء آخر، وبما أنَّ «ثمة أنواعًا من الهواء»؛ فـ«ثمة أنواع من الفكر؛ لأنَّه خاضع لأنواع من التحولات: أكثر حرارة وأكثر برودة، أكثر جفافًا وأكثر رطوبة، أكثر استقرارًا وأكثر إسراعًا في الحركة»[3].

ثم كما أسلفنا الإشارة، إنَّ اصطلاح ديوجين علىٰ الهواء بلفظ الـ«نوس»، يدل علىٰ رؤية ثيولوجية لمبدأ الفاعل؛ وهي الرؤية التي تزداد توكيدًا في الشذرتين (ب٧، وب٨) حيث نسب له مجموعة من الصفات الدالة علىٰ الألوهية. إذ ميَّز المبدأ الأول عن باقي الأشياء تمييزًا صريحًا في الشذرة السابعة، عندما وصفه بالأزلية والخلود[4]، مميزًا إياه عن الأشياء، حيث وصفها بالكون

(١) Fr 5, Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 152, 21-153.13. DK 64 B 5.

(٢) Fr 5, Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 152, 21-153.13. DK 64 B 5.

(٣) Fr 5, Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 152, 21-153.13. DK 64 B 5.

(٤) (B7) "And this very thing [air] is an eternal and immortal body, and by means

والفساد. كما أضاف في الشذرة الثامنة توصيفه بالمعرفة الكاملة قائلًا بأنه: «ذو معرفة»[١] هائلة.

وبالنظر إلىٰ محتويات الشذرة الخامسة نفترض أنَّ ديوجين الأبولوني أرادها تمهيدًا يوجز نظريته الفلسفية كلها؛ حيث قدَّم الهواء في مستواه كتفسيرٍ للكوسمولوجيا، وفي مستواه كتفسير للحياة، ثم في مستواه كتفسير للفكر، وأخيرًا في مستواه الثيولوجي كألوهية.

وعليه؛ يمكن أن نحدس أن ديوجين الذي قال في مبتدأ الكتاب: «**عندما نبدأ خطابًا، فينبغي -في تقديري- أن نأخذ كنقطة انطلاق، شيئًا أكيدًا، لا خلاف عليه، ثم نعبر عنه بطريقة بسيطة وأمينة**»، يبدو أنَّه كان واعيًا بضرورة الامتثال للحسِّ المنهجي في بناء الخطاب[٢]. إذ نستطيع أن نتجرأ فنقول بأنَّه لما وصل إلىٰ

---

of it some things come to be and others pass away".

Fr 7, Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 153, 19-20. DK 64 B 7.

Curd Patricia & Richard D. McKirahan. Presocratics Reader, ibid. p142.

(١) (B8) "But this seems clear to me, that it [air] is large and strong and eternal and immortal and knowing many things."

Fr 8, Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 153, 20-21. DK 64 B 8.

Curd Patricia & Richard D. McKirahan. Presocratics Reader, ibid. p142.

(٢) يصح في نظرنا أن ننسب لديوجين الأبولوني الحس المنهجي في بناء الخطاب الفلسفي، بناء علىٰ هذه الشذرة الابتدائية التي قال اللايرسي بأنَّ الأبولوني بدأ بها كتابه، رغم أنَّ الدراسات المعاصرة تأخذ الشذرة بوصفها مجرد تمهيد في خطاب التشريح والطب؛ ولا تدل علىٰ وعي منهجي قصدي إنما هي تكرار لصيغ بدايات =

الشذرة الخامسة قدَّم بناء مفهوميًا مكثفًا أوجز به دلالة الهواء؛ فكان ما تبقىٰ من الكتاب مجرد تفصيل لذلك الموجز، أي إجراء فعل التخلخل علىٰ المكثف!

فلنتابع التفصيل في فعل الخلخلة إذن.

١-٢-١ تكوين العالم من منظور ديوجين الأبولوني

قلنا من قبل إنَّ ديوجين اتخذ من الهواء مبدأ/أصلًا، وأنَّه وصف تكوين أشياء العالم بآلية التكثيف والتخلل. فلننظر إلىٰ مآل هذا التكوين في النظرية الكوسمولوجية.

حسب بلوتارك، تصور ديوجين أنَّ «كل الأشياء في حركة». وعلىٰ مستوىٰ توصيفه لبنية العالم، قال بأنَّه مرتب علىٰ نحو جعل «الأجزاء الأخف تحتل المكان الأعلىٰ»[١]، والأثقل يحتل المكان الأسفل. وتلك الأجزاء الأخف هي التي تكون الأجسام السماوية مثل الشمس.

= كتب الطب القديمة. ولكن حتىٰ لو نفينا كون الشذرة تمهيدًا لخطاب فلسفي كوسمولوجي وأنها انتهاج لتقليد التأليف الطبي؛ فإنَّ ذلك لا يطعن في حضور الحس المنهجي في بناء الخطاب، كما لا يطعن في كيفية تأويلنا للمرتبة المنهجية للشذرة الخامسة، حيث نراها «تكثيفًا» لدلالة مفهوم الهواء، وما تلاها من الشذرات «خلخلة»، أي تفصيل لذلك للمكثف، علىٰ نحو يجعل تلك الشذرة إيجازًا منهجيًا لما يتلوها.

(١) Plutarque, Strom. 12.

غير أنَّه رغم خفة المكون الصانع للأجسام السماوية، فإنَّه لم ينظر إليها بوصفها كائنات مجردة من التعيين المادي؛ بل من خلال الوارد عند أيتيوس وكذا سطوبي، يبدو أنَّ ديوجين كان متأثرًا بالتصور الأنكساغوري؛ حيث قال هو أيضًا بأنَّ طبيعة الأجسام السماوية «صخرية»[١]. لكنه نظر إلىٰ تلك الطبيعة الحجرية بوصفها مكونة من حجر خفيف صقيل[٢] متوهج. وهو التوصيف ذاته الذي وصف به طبيعة القمر[٣]. وبحسب أيتيوس، يبدو أنَّ ديوجين كان يعتقد بأنَّ بعض الأجسام السماوية غير مرئية، وأنها في «الغالب **تسقط وتنطفئ في الأرض، مثلما حصل مع الحجر الملتهب الذي سقط في أيجوس بوطاموس** Aegos potamos»[٤].

أما عن شكل الأرض؛ فيُنسب إلىٰ ديوجين الاعتقاد بأنها «**دائرية الشكل**»[٥]، ومعلقة علىٰ نحو متوازن في المركز.

والهواء عند ديوجين مبدأ لامحدود و«خالد»[٦]؛ وبتخلخله وتكثفه توالدت منه «عوالم متعددة»[٧]، حسب الوارد عند بلوتارك واللايرسي[٨].

---

(١) Aetius II.13.5. stob.1.508.

(٢) Aetius II. 20, 10.

(٣) Aetius II. 25. 10.

(٤) Aetius II. 13.5-9.

(٥) Aetius II.8.1.DK59 A 67.

(٦) حسب الوارد في الشذرة السابعة المروية عند سمبليقيوس، انظر:
Fr 7, Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 153, 19-20. DK 64 B 7.

(٧) Plutarque, Strom12.

(٨) Diogène, IX, 57.

وعلىٰ مستوىٰ تفسير ظاهرة الحياة، يرىٰ ديوجين أنَّ نفوس الكائنات الحية كلها مكونة من الهواء، وهو هواء أكثر سخونة من الهواء الخارجي الذي يحيط بنا، وهو أكثر برودة من ذاك الذي يحيط بالشمس. كما أنَّ الحرارة ليست متساوية عند كل الحيوانات ولا عند كل البشر. والهواء هو الذي يمنح الحياة والعقل للكائنات والدليل علىٰ ذلك -حسب ديوجين- هو أنَّ الإنسان، وكذا الكائنات الحيوانية، تحيا بواسطة التنفس، أي بواسطة الهواء، الذي هو بالنسبة إليها روح وعقل؛ حيث يقول في الشذرة الرابعة: «**إنَّ الناس وغيرهم من الكائنات الحية تعيش بالهواء الذي تستنشقه، وفي هذا حياة نفوسها وعقلها . . .**»[١].

إنَّ الكائنات الحية -حسب الشذرة الخامسة- «**متعددة الأشكال ومختلفتها**». و«**كلها تتمتع بالعقل**»[٢]، لكن العقل الكامن فيها غير متماثل؛ بسبب أنَّ من الهواء ما هو أكثر جفافًا ومنه ما هو أكثر رطوبة[٣].

١-٢-٢ المعرفة من منظور ديوجين الأبولوني

ومركزية مبدأ الهواء في الرؤية الفلسفية لديوجين تستصحبنا

(١) Fr 4. Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 152.15-21, DK 64 B 4.

(٢) Fr 5 , Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 152,21-153.13. DK 64 B 5.

(٣) عند ثيوفراسطوس (Theophrastus, On Sensation 39-45) إيضاح ونقد لنظرية الأبولوني الرابطة بين نوعية الهواء ونوعية الفكر. وسنأتي علىٰ ذكر ذلك بتفصيل عندما نتناول موقفه من المعرفة.

أيضًا في دراستنا لتفسيره للمعرفة؛ لأنَّه يستحضر ذلك المبدأ في مختلف مستويات إيضاحه للعملية الإدراكية. حيث يقول ثيوفراسطوس: «**أرجع ديوجين الإحساس وكذلك الحياة والفكر إلىٰ الهواء**»[١]. وبما أنَّ الهواء: «**يكون إما رطبًا أو جافا**»[٢]، وبما أنَّ «**الرطوبة -يضيف ثيوفراسطوس- تعاند الفكر**»[٣]؛ فإنَّه يصح أن نقول إنَّ ديوجين أقام علاقة شرطية بين طبيعة الهواء المستنشق ونوعية الفكر.

وبما أنَّ الأبولوني لا يرىٰ العقل مخصوصًا بالكائن الإنساني وحده؛ بل يعممه علىٰ مختلف الكائنات، وبما أنَّ الاختلاف الملحوظ بين الإنسان والحيوان -في تقديره- مجرد اختلاف درجي؛ فإنَّه حاول تفسير حضور العقل واختلاف درجته بمبدأ الهواء أيضًا. إذ نلقىٰ لديه فكرة طريفة كانت محل نقد ساخر من ثيوفراسطوس[٤] وأرسطوفان؛ وهي رأيه بأن سبب امتياز الإنسان عن غيره من الكائنات بقدرة عقلية أكبر، راجع إلىٰ أنه يمشي واقفًا علىٰ قدمين، مما يجعله أعلىٰ من غيره من الكائنات؛ فيتنفس هواء أنقىٰ! «**بينما الحيوانات بعادتها تمشي ورأسها متدل إلىٰ الأسفل؛**

---

(١) Theophrastus, On Sensation 39.

(٢) Theophrastus, On Sensation 39-45.

(٣) Theophrastus, On Sensation 39-45.

(٤) توسع ثيوفراسطوس في الحديث عن علاقة المعرفة بالهواء عند ديوجين:
Theophrastus, On Sensation 39-45.

فتستنشق هواء مخلوطًا برطوبة الأرض»[1]؛ الأمر الذي يجعل قدرتها العقلية أخفض. وهذا ما يفسر أيضًا أنَّ الأطفال منخفضو القدرة الفكرية[2]؛ أي إنَّ قصر قامتهم يجعلهم يستنشقون هواء أخفض، أي أكثر رطوبة، وعليه؛ يكون الراشد بفعل طول قامته أكثر اقتدارًا عقليًا بسبب كونه يستنشق هواء أنقىٰ!

وقد رد ثيوفراسطوس علىٰ ديوجين بمثال الطير الذي له قدرة علىٰ التموضع أعلىٰ من الإنسان بفعل طيرانه، ورغم ذلك ليس له قدرة عقلية تناسب صعوده العلوي، الذي يجعله يستنشق هواء أرقىٰ من ذاك الذي يستنشقه الإنسان! كما سخر أرسطوفان في مسرحية السحب من هذه الفكرة التي أراد بها ديوجين الأبولوني تفسير تفاوت القدرة العقلية للإنسان بإرجاعها إلىٰ علو قامته واستنشاقه لهواء علوي نقي.

وإذا كان هذا الربط الآلي بين القدرة علىٰ التعقل ونوعية الهواء المستنشق، قد ووجه بالتنكيت والسخرية؛ فإننا من حيثية أخرىٰ نجد لدىٰ الأبولوني أفكارًا كانت مقبولة وفق السقف المعرفي لزمنه الثقافي. إذ كانت تطويرًا لما استمده من محصول البحث الفلسفي السابق له، الذي راكم في زمن ديوجين دراسات مهمة بحثت ماهية الإدراك. وأعني بشكل خاص أبحاث الفيثاغوري

---

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique, t1, ibid, 395.

(٢) Theophrastus, On Sensation 39-45.

ألكميون والفلسفة الذرية الأبديرية، التي يبدو أنَّ الأبولوني استفاد منها؛ حيث لم يؤسس الإدراك الحسِّي علىٰ مبدأ الهواء بوصفه الناقل للمدركات إلىٰ الحواس فقط؛ بل قال أيضًا بوجود الهواء داخل الدماغ. وفي تعليله لمصدر هذا التصور في تفسير الإدراك الحسي بالهواء، يمكن القول: **«إنَّه اتبع بلا شك مثال لوقيبوس الذي فسَّر الرؤية بالانطباع الذي يحدثه الموضوع المرئي علىٰ حدقة العين بواسطة الهواء؛ لكنه أضاف معلومة من عنده، وهي أنَّ الحدقة توصل هذا الانطباع إلىٰ الهواء الذي يوجد داخل الدماغ»**[1].

وهذا التواصل بين الحدقة والدماغ بواسطة الهواء المحايث للدماغ ليس فكرة أبديرية؛ بل هو **إضافة من ديوجين تؤكد أنَّه لم يكن انتقائيًا فقط، بل أجرىٰ علىٰ ما انتقاه إعادة بناء وتطوير.**

أما الفكرة القائلة بأنَّ الدماغ محل للإدراك؛ «فربما استمدها ديوجين من ألكميون»[2].

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique, t1, ibid, 394.

(٢) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique, t1, ibid, 394.

خاتمة

يتبيَّن من المسطور أعلاه أنَّ ديوجين اتخذ مبدأ أنكسيمنس أصلًا أوليًّا، لكنَّه استمد له من أنكساغور توصيفًا آخر وهو أنَّه عقل (نوس). وهو بذلك أبدىٰ حرصًا علىٰ **إعادة بناء محصول النظر الفلسفي السابق بناء يوفق فيه بين النظر الأسطقساطي والنظر الميتافيزيقي**. صحيح أنَّ حتىٰ نظريات الأسطقساط الملطية والأيونية لا ينبغي النظر إليها بوصفها وقوفًا عند الدلالة المادية الفيزيقية، حيث كان للملطيين الأيونيين سبق إلىٰ الاشتغال علىٰ مدلول الأسطقس بطريقة تقربه من الدلالة اللاهوتية؛ ولكن ميزة ديوجين هي أنَّه زاد من تعميق تلك الدلالة بمزجه بين الهواء والنوس. ولكننا لا نرىٰ في هذا المزج حسًّا إبداعيًّا غير مسبوق؛ بل إنَّ الهواء حتىٰ في التنظير الأنكسيمنسي كان موصولًا بفكرة الألوهية.

غير أنَّنا نرىٰ ديوجين باهتمامه بـ«نوس» أنكساغور، كانت بين يديه فرصة مهمة لتطوير أحد أهم المفاهيم التي ابتدعتها الفلسفة ما قبل السقراطية، غير أنه بدل أن ينظر إليه من منظار ميتافيزيقي ديني، قاربه بلحاظ فيزيائي (أي بوصفه هواء)؛ ففقد الإمكان النظري للدفع بأطروحة أنكساغور نحو مقام فلسفي أعلىٰ.

- ٢ -

أرخيلاوس

ليس في كتب السِّير والدوكسوغرافيا ما يمكن أن يذاع في شأن سيرة أرخيلاوس Archélaos، بل كل الوارد في تلك الكتب لا يمنحنا إمكانية كتابة ولو فقرة واحدة ساردة لوقائع حياته. ولذا؛ فكل ما بالإمكان هو أن نوجز القول في شأنه بسطور معدودات تخص زمنه وعلاقته بفلاسفة مزامنين له.

أما فيما يخص موقفه الفلسفي؛ فنراه توفيقي النزعة، مستمدًا من مرجعين فكريين؛ هما: **أنكسيمنس وأنكساغور**، مع بعض التعديل والتحوير.

٢-١ في السيرة والنتاج

فيما يخص توقيت الميلاد والوفاة ليس عليه أثر صريح موثوق؛ بل كل ما يمكن قوله هو أنَّ أرخيلاوس تتلمذ علىٰ أنكساغور الذي يكبره سنًا. لكن بما أنَّنا نأخذ بتتلمذه عليه؛ فإنَّنا نتجرأ أكثر في تقريب توقيت مولده؛ لنقول بأنَّه ولد في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد.

وقولنا هذا نراه مجرد احتمال؛ لكنَّ له مقدارًا من الرجوح في تقديرنا. أما مستند بنائنا لهذا الاحتمال وترجيحه؛ فهو ما توصلنا إليه في مبحث أنكساغور في شأن تعيين توقيت دخول الكلازوميني إلىٰ أثينا ثم توقيت ارتحاله عنها إلىٰ لامبساك؛ حيث قابلنا بين المرويات، فأخذنا المؤشرات الزمنية المنسوبة إلىٰ أبولودوروس، واستنتجنا منها أنَّ أنكساغور وصل إلىٰ أثينا وهو في سن الأربعين عامًا تقريبًا؛ أي حوالي عام ٤٦٣ أو ٤٦٢ق.م. وعليه؛ رفضنا قول ديميطريوس الفاليري، القائل بأنَّ أنكساغور بدأ في تلقي التعليم الفلسفي في أثينا في سنِّ العشرين؛ لأنَّه إذا أضفنا هذا القول إلىٰ المؤشر الزمني الذي يفيد بأن مدة مقامه بأثينا ثلاثون عامًا، فسيكون سنُّه في لحظة المحاكمة والنفي إلىٰ لامبساك هو حوالي خمسين عامًا. والحال أن هذا تقدير مناقض لشواهد أخرىٰ تفيد بأنَّ أنكساغور كان في لحظة المحاكمة شيخًا طاعنًا في السن، وهي الشواهد التي تتناغم مع القول بأنَّه مات في سن الثانية والسبعين في لامبساك بعد فترة وجيزة من عودته منفيًا من أثينا.

وعليه؛ نؤسس فرضيتنا بأنَّ خروج أرخيلاوس إلىٰ لامبساك خلال زمن محنة أنكساغور، تفيد بأنَّه كان في عمر الشباب.

وبما أنَّ أنكساغور دخل أثينا في حوالي عام ٤٦٣ أو ٤٦٢ق.م، وبما أنَّه بقي فيها حوالي ثلاثين عامًا (أي إلىٰ حوالي ٤٣٢ق.م) وبما أنَّ أرخيلاوس تلقىٰ عنه التعليم في أثينا، ثم آثر الخروج في لحظة محنته؛ فينبغي أن نوقِّت ميلاده في فترة

باكرة من مقام أستاذه أنكساغور بأثينا؛ لكن تعيين التوقيت بالتحديد يظل أمرًا صعبًا، وعليه؛ نقول بتقدير غير دقيق: **إنَّه ولد في مستهل النصف الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد، وامتد به العمر إلىٰ بداية الرابع قبل الميلاد.**

ذاك في شأن تقريب توقيت ميلاده وحياته. أما عن موطنه؛ فقد اختلفت الأقاويل بين أثينا وملطية:

إذ عند سمبليقيوس -مستندًا علىٰ ثيوفراسطوس- يُنسب أرخيلاوس إلىٰ أثينا، بينما تذهب مصادر أخرىٰ إلىٰ القول بأنَّه من ملطية؛ مما جعل كاتب سير الفلاسفة، ديوجين اللايرسي، يتردد في توطينه بينهما؛ فقال: «**إنَّ أرخيلاوس إما من أثينا أو من ملطية**»[١].

وإذا كان من الضروري الترجيح؛ فالقول الأرجح هو أنَّه من أثينا؛ حيث إنَّ شهادة سمبليقيوس تبدو مستندة علىٰ ثيوفراسطوس، ومن ثمَّ تستحق الاعتماد.

أما عن نسبه؛ فنقرأ عند هيبوليت أنَّ «أرخيلاوس الأثيني ابن أبولودوروس»[٢] وفي مصادر أخرىٰ يُقدم أبوه باسم ميدون Mydon[٣].

---

(١) Diogène Laërce, Les vies, II,16.

(٢) Hipp. Réf. I, 9.

(٣) Diogène Laërce, Les vies, II, 166.

والمتداول في كتب السِّير في شأن تكوينه الفكري، هو أنَّه، كما أسلفنا القول، تتلمذ علىٰ أنكساغور؛ يقول كليمون الإسكندري: «**بعد أنكسيمنس، جاء أنكساغور الذي استقدم الفلسفة من أيونيا إلىٰ أثينا، وكان أرخيلاوس تلميذه**»[1].

وسبق أن كتبنا في المبحث الذي خصصناه لأنكساغور بناء علىٰ الوارد عند أوسيب: «**إنَّ أرخيلاوس** Archélaos خلف أنكساغور علىٰ المدرسة في لامبساك Lampsaque»[2]. وقلنا بأنَّ هذه رواية شك فيها بعض المؤرخين[3] -بدعوىٰ أنَّ سنَّ أرخيلاوس لم يكن يسمح وقتئذ بأن يقود مدرسة. بيد أنَّ الرأي الذي رجحناه هو أنَّ كلام أوسيب يمكن أن ينصرف إلىٰ وجود تأثير فكري لأنكساغور في مدينة لامبساك، استمر مع تلميذه أرخيلاوس.

وعند كليمون الإسكندري ترتيب لتعاقب الفلاسفة يفيد بأنَّ أنكساغور أستاذ أرخيلاوس، وأنَّ هذا الأخير هو أستاذ سقراط. وإذا صح ذلك[4]؛ يكون أكبر فضل لأرخيلاوس هو أنَّه تتلمذت

---

(١) Clément d'Alexandrie,Stromates. I, 63.

(٢) Eusèbe. Préparation évangélique. X, 14, 13.

(٣) من هؤلاء المؤرخين الذين شككوا في قيادة أرخيلاوس لمدرسة لامبساك: المؤرخ الألماني زيلر، انظر هامش رقم ١ في:

Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, ibid. p329.

(٤) يذهب جمع من المؤرخين إلىٰ التشكيك في تتلمذ سقراط علىٰ أرخيلاوس، لكننا لم نجد لهم سندًا مسوغًا لهذا التشكيك؛ حيث إنَّ الاختلاف في وجهات النظر ليس مانعًا لأن يكون بين المختلفين علاقة تلمذة. هذا فضلًا عن أنَّ التزامن والتساكن في أثينا =

عليه أشهر شخصية فلسفية يونانية.

هذا كل ما يمكننا قوله في شأن تعيين زمنه وتكوينه الفكري، أما عن وقائع سيرته؛ فكما أسلفنا القول إنَّ كل الوارد في كتب السِّير لا يمنحنا إمكانية كتابة ولو فقرة واحدة في سرد وقائع من حياته. كما أنَّه لم يتبق لنا عنه أي شذرة؛ لذا كل ما نعلمه عن موقفه الفلسفي مستمد مما قيل عنه لا مما قاله نصًّا.

٢-٢ فلسفة أرخيلاوس

يبدو الموقف التوفيقي جليًّا في مشروعه الفكري؛ إذ «**مثل ديوجين الأبولوني كان أرخيلاوس يبحث عن جسر بين مذهب أنكساغور ومذهب أنكسيمنس**»[١]؛ حيث استمد أفكارًا من فلسفة «أستاذه» أنكساغور، وهذا ما عبَّر عنه هيبوليت بقوله: «**لقد تكلم في مسألة الخليط بنفس الطريقة التي تحدث بها أنكساغور**»[٢]. لكن لبناء نظريته التوفيقية؛ قام بتعديل أفكار أستاذه وفق تصور مغاير يوصلها بالأفكار الأيونية السابقة. فالمبدأ المركزي عند

= يرجح في تقديرنا أن يكون سقراط قد استمع إلىٰ دروس أرخيلاوس وتلقىٰ عنه، ثم اختلف معه في المنظور الفلسفي لاحقًا. والفرض الذي يمكن تأسيس نفي التلمذة عليه، هو الجزم بأن أرخيلاوس ارتحل عن أثينا إلىٰ لامبساك بعد نفي أستاذه، ولم يعد إليها قط. والحال أن هذا الجزم غير ميسور.

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique. trad. de Aug. Reymond, 2e éd.Paris: F. Alcan; Lausanne: Payot, 1908, p397.

(٢) Hippolytus, Refutation of all Heresies I ix 1.

الكلازوميني، أي النوس، كان متمايزًا عن المادة، بينما هو عند أرخيلاوس مجسد في إحدىٰ كينوناتها (الهواء).

وإذا كان أنكساغور قدم البذور الأولية في تمايز عن الأسطقساط؛ فإنَّ أرخيلاوس وصلها بالهواء، قائلًا بأنها محتواة فيه. فقدم تلك «البذور بوصفها ذات طبيعة هوائية»[1]، مرادفًا الهواء بالـ«نوس»؛ فجمع بذلك أنكساغور بأنكسيمنس.

كما لا يبدو أثر أنكسيمنس فقط في قول أرخيلاوس بمركزية الهواء، بل أيضًا في استعارته آلية التكوين؛ حيث نجد لديه تفسيرًا لعملية تشكل الكوسموس من تفاعل البذور الهوائية المحايثة بالنوس، ويقدم هذا التفاعل كتخلخل وتكاثف ينتج عنه ظهور الثنائية البدئية لتكون الكون، أي النار والماء.

تلك هي الأسس النظرية التي استعارها أرخيلاوس، فلننظر في محصول إجرائه لها:

يقول ديوجين اللايرسي في سياق المقارنة بين أرخيلاوس وسقراط: «**أرخيلاوس الأثيني أو الملطي كان تلميذًا لأنكساغور وأستاذًا لسقراط. لقد كان أول**[2] **من استقدم الفلسفة الطبيعية من أيونيا إلىٰ أثينا. ومن هنا جاءت تسميته بالفيزيائي، فضلًا عن سبب آخر، وهو أنَّ هذا القسم من الفلسفة ينتهي معه، في الوقت الذي**

(1) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, ibidem

(2) قول ديوجين اللايرسي بأنَّ أرخيلاوس «أول من استقدم الفلسفة الطبيعية من أيونيا إلىٰ أثينا» قول غير صحيح؛ لأنَّ هذا الدور قام به أنكساغور لا أرخيلاوس.

يُدخل سقراط الأخلاقَ»[1].

في هذه الفقرة الوجيزة يقدم اللايرسي توصيفًا لا يختزل فقط الموقف المعرفي لأرخيلاوس، بل يختزل أيضًا موقعه في سياق تطور الأفكار بوصف إنتاجه الفكري آخر إسهام للفلسفة الطبيعية، في زمن يؤذن بظهور الفلسفة الإنسانية. حيث إنَّ موقفه الفلسفي يندرج ضمن الفلسفة الطبيعية التي تناقلت إليه من أيونيا بوساطة أنكساغور، فكان آخر ممثل لهذا النمط من التفلسف، الذي نرىٰ أنَّه بلغ في لحظة نهاية القرن الخامس قبل الميلاد منتهىٰ إمكانه النظري المؤذن بحدوث التجاوز.

وبالفعل، نعتقد أنَّ أرخيلاوس يقدم صورة عن طبيعة التكوين الكوسمولوجي مناغمة لطريقة التفكير الأيوني. صحيح أنَّنا لا نملك شيئًا كثيرًا عن تفاصيل رؤيته إلىٰ الكوسموس، لكن من إمعان النظر في تلك اللمحات المتفرقات، يمكن أن يتبدىٰ لنا ذلك التناغم؛ وآية ذلك:

إذا أخذنا بذلك الوجيز الذي كتبه ديوجين اللايرسي؛ سنقول بأنَّ أرخيلاوس تصور لحظة بدء الكوسموس بانفصال ثنائية الحار والبارد؛ أي تمايز النار والماء، وبفعل التأثير الذي مارسته النار في الماء تكونت الأرض. وكانت في البداية طينًا رطبًا، ثم مع مرور الوقت صارت أكثر جفافًا وصلابة. ومن الماء نتج الهواء، الذي

---

(1) Diogène Laërce, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité, éd Lefèvre, Paris 1840, p61.

أسند الأرض، بينما أسندت النار الهواء[١].

ويفيد اللايرسي بأنَّ أرخيلاوس كان يعتقد «**بأنَّ الشمس أكبر النجوم**»[٢]، وأنَّ «**العالم لامتناهٍ**»[٣].

أما عن تفسيره لنشأة الحياة؛ فيبدو أنَّه بعد تفسيره لظهور الأرض واستوائها علىٰ الهواء، استعاد مبدأ الحرارة، مرجعًا إليه تخلق الكائن الحيواني بفعل تأثير الحرارة في الأرض؛ حيث يقول اللايرسي: «**اعتقد [أرخيلاوس] بأنَّ الحيوانات ناتجة من الأرض، التي بسبب تعرضها للحرارة، أفرزت نوعًا من الطين يشبه الحليب، مضيفًا بأنَّه بذات الطريقة تكون البشر**»[٤].

ويبدو أنَّ فكرة الحليب الواردة في متن ديوجين اللايرسي موردًا وجيزًا غير مفصح، تعني حرصًا علىٰ إيراد فكرة التغذية. إذ بعد أن تصور أرخيلاوس تخلق الكائن الحي من الأرض، فكر في توفير تغذيته؛ فقال بأنَّ الأرض أفرزت طينًا أشبه بالحليب. وإسنادًا لهذا التأويل يمكن أن نحيل علىٰ هيبوليت الذي لما أورد تصور أرخيلاوس الواصف لتخلق الحيوانات، قال بأنها كانت تتغذىٰ في البداية من الطين[٥].

---

(١) Diogène Laërce, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité, éd Lefèvre, Paris 1840, p61.

(٢) Diogène vies, ibid, p62.

(٣) Diogène vies, ibidem.

(٤) Diogène vies, ibidem.

(٥) Hippolytus, Refutation of all Heresies I ix 1-6.

ويفيد نص ديوجين بأنَّ أرخيلاوس تصور تخلق الإنسان بذات الطريقة، التي ظهر بها غيره من الكائنات الحية، وهذا ما يفيد أنَّه لم يكن ينظر إلىٰ الكائن البشري بوصفه متمايزًا في الطبيعة عن الكائن الحيواني.

وبما أنَّ مقدار العقل في الكائن الإنساني أكبر من مقداره في الكائن الحيواني؛ يرىٰ أرخيلاوس أنَّ البشر تمايزوا عن الحيوانات بقدرتهم علىٰ إبداع القوانين. أما عن نسبتنا فكرة أنَّ القانون محصول إبداع لا محصول طبيعة؛ فراجعة إلىٰ أنَّه قال «**بأنَّ ما نسميه بالعدل واللاعدل ليسا كذلك في ذاتيهما، بل بفضل القوانين**»[١].

وهذه الفكرة سنجدها حاضرة في الفلسفة السوفسطائية، وعليه؛ يصح أن نستنتج مع ريتر بأنها فكرة تداولت في زمن السوفسطائية التي «**كان أرخيلاوس معاصرًا لها**»[٢].

وبالفعل، إنَّ الفكرة القائلة بأنَّ أصل ما هو عدل وما ليس بعدل، لا يرجع إلىٰ طبيعتي العدل وضديده، بل يرجع إلىٰ القانون الذي يتم وضعه والتعارف عليه؛ هي فكرة تتقارب مع الموقف السوفسطائي.

وختامًا: يبدو أرخيلاوس عقلًا توفيقي النزوع؛ حيث حاول التوليف بين مرجعيتين معرفيتين؛ هما: **فلسفة أنكسيمنس وفلسفة أنكساغور**. لكنه لإنجاز هذا التوليف ارتأىٰ إجراء بعض التعديل والتحوير.

---

(١) Diogène vies, ibid, pp61-62.

(٢) Henri Riter, Histoire de la philosophie, 1partie, t1, trd G.J.Tissot, Paris 1835. p382.

- ٣ -

هيبو

من بين الفلاسفة الذين انتهجوا فعل الانتقاء والتقليد، «فيلسوف» نلقاه ضامر الحضور في المتون الفلسفية والدوكسوغرافية القديمة، يسمىٰ هيبو Hippo[(١)]. ويبدو مما قيل عنه أنَّه احتذىٰ طاليس، حيث قال تبعًا له بأنَّ الماء هو المبدأ/ الأصل (أرخي).

وليس في المصادر السِّيرية ما يسمح بتوطين هيبو بتثبت وجزم؛ إذ تتباين الأقاويل بين ساموس Samos وكروطون Croton وميطابونط Metapontum وريجيوم Rhegium. كما ليس لدينا ما يمكن أن نحدد به توقيت مولده ووفاته؛ بل كل الوارد يشير إلىٰ أنه عاش في زمن بركليز، أي إنَّه من فلاسفة أواخر القرن الخامس قبل الميلاد، ومن ثمَّ فهو معاصر لأنكساغور وديوجين وأرخيلاوس.

وأقدم نص ذكر هيبو هو مسرحية «**الذين يرون كل شيء**» للمسرحي كراطينوس Cratinos (عام ٤٢٠ قبل الميلاد). وسياق

---

(١) يرسم اسمه أيضًا بـ«هيبون» .Hippon

الذكر، سخرية وتهجم، واتهام له بالإلحاد[1]. أما أقدم نص فلسفي ساق اسم هيبو؛ فهو متن «**الميتافيزيقا**» لأرسطو، الذي يقول صراحة بعدم استحقاقه لأن «**يدرج ضمن الفلاسفة**»[2]؛ بسبب ضموره الفكري.

ولا نستطيع رد الحكم الأرسطي؛ إذ لا نملك عن النتاج الفلسفي لهيبو سوىٰ شذرة واحدة علىٰ قدر من الوجازة والاختصار، لا تمنحنا إيضاحًا يكفي لتبين تفاصيل ملامح فكره. كما أنَّ هذا الحكم يتوافق مع النظرية التي أسسناها هنا؛ **أي إنَّ لحظة انتهاء الإمكان النظري لا تترك فرصة للمشتغل في إطاره وضمن أفقه سوىٰ إجراء فعل الانتقاء والتوفيق، أو فعل الانتقاء والتقليد**. ويبدو أنَّ هيبو اقتصر علىٰ التقليد. إذ يتبيَّن لنا من شذرته، أنَّه من الفلاسفة الانتقائيين المقلدين؛ حيث أخذ عن طاليس مبدأ الماء، أو بتعبير أدق مبدأ الرطوبة؛ مما جعله منساقًا مع الفلسفة الطاليسية، التي يحتل فيها الماء المكانة البدئية في صيرورة تشكل الكون.

---

(١) يورد سمبليقيوس هذه التهمة:

Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 23.21-29.

وينبغي التنويه هنا إلىٰ أنَّ نعت الإلحاد لم يكن في هذه اللحظة التاريخية دالًا علىٰ نفي الألوهية بإطلاق؛ بل مجرد الشك في إله من آلهة اليونان الكثيرة كان يكفي لإطلاق ذلك النعت. كما كان مجرد القول بأنَّ القمر حجر من مادة ترابية، مستندًا كافيًا لوسم القائل بالإلحاد.

(٢) Aristotle, Metaphysic. I.3.984 a3.

ونلقىٰ عند سمبليقيوس تفسيرًا لسبب قول هيبو بأنَّ: «**المبدأ الأول هو الماء**»، علىٰ نحوٍ يرجعه إلىٰ محصول المشاهدة، التي تكشف أنَّ «**بذور جميع الأشياء تكون رطبة**»، و«**أنَّ موت الأشياء يتحقق بجفافها**». كما ينسب له سمبليقيوس الاعتقاد بأنَّ الأرض تطفو علىٰ الماء[١].

ومن اللافت للنظر أنَّ الشذرة الوحيدة المتبقية من هيبو وردت مسجلة كتعليق علىٰ حديث هوميروس عن الأوقيانوس. حيث يقول هيبو[٢]: «**كل المياه الصالحة للشرب مصدرها البحر. وأكيد أنَّ المنابع التي منها نشرب، ليست أكثر غورًا من البحر؛ لأنَّه إذا كانت أكثر غورًا، فلن يكون الماء الذي نشرب آتيًا من البحر؛ بل من مصدر آخر. ولكن البحر أكثر غورًا من المياه، وعليه؛ فكل المياه التي تعلو البحر تصدر عنه**»[٣].

---

(١) Simplicius, Commentary on the Physics ٢٣.٢٩-٢١.

(٢) ترجمنا النص عن الترجمة الإنجليزية من كتاب:

Jonathan Barneš Early Greek Philosophy, Penguin Classics, London 1987, p225.

ونص الترجمة الإنجليزية يقول:

Hippo: All drinking waters come from the sea. For the wells from which we drink are surely not deeper than the sea is. If they were, the water would come not from the sea but from somewhere else. But in fact the sea is deeper than the waters. Now all waters that are higher than the sea come from the sea. [38 B I]

Homer said the same as this.

(Geneva scholium on Homer, Iliad XXI 195).

(٣) 28 B I.

ويتلو الشذرة في السكوليوم ما يقربها من التصور الميثولوجي، حيث نقرأ في التعليق: «**وهوميروس يقول نفس الشيء**»[1].

وفي هذا لا نرىٰ تقاربًا بين هيبو وبين الميثولوجيا الإغريقية فقط؛ بل نرىٰ أيضًا تقاربًا بينه وبين النزوع الثقافي الذي حرك طاليس أيضًا. وفي هذا السياق، يحسن أن نستحضر من كتابنا «**الفلسفة الملطية**» خلاصة ما انتهينا إليه عند تحليل علاقة مفهوم الماء، بوصفه المبدأ/الأصل (أرخي)، بدلالة ومكانة الأوقيانوس في ميثولوجيا هوميروس. حيث قلنا إنَّ هذا التقارب أوردته النصوص القديمة، وقدمنا علىٰ ذلك مثالًا من المتن الأرسطي؛حيث وردت هذه العلاقة في مورد الاحتمال، عندما قال أرسطو: «**يعتقد الكثيرون منذ القدم، قبل فترتنا، أنَّ اللاهوتيين الأوائل كان لديهم الرأي نفسه حول الطبيعة؛ لأنهم جعلوا من أوقيانوس وتيثيس خالِقَيْ كل ظواهر هذا العالم. ويظهرون الآلهة تقسم بالماء، هل هناك حقًّا نسق فيزيائي في هذا الرأي القديم؟ إنَّنا نشك في ذلك. ولكن بالنسبة إلىٰ طاليس يقال إنَّ ذلك كان مذهبه**»[2].

كما بيَّنَّا أنَّ حتىٰ النصوص «الفلسفية» العربية القديمة حرصت علىٰ تسجيل هذا التقارب. ومن بين الأمثلة التي أوردناها لتوكيد ذلك قول الشهرزوري: «**وقال ثاليس**[3]: **إنَّ أول ما خلق الله**

---

(١) scholium de Genève sur Homer, iliade XXI 195.

(٢) Métaphysique, A, III, 983 b 6.

(٣) كذا يرسم الشهرزوري طاليس.

الماء، وتنحل جميع الكائنات إليه، وتوهم أن جميع الأشياء من الرطوبة، واستدل علىٰ ذلك ببعض كلام أوميروس[(١)] الشاعر»[(٢)].

وهذا التقارب بين القول الفلسفي بالماء كأصلٍ وبين مبدئية الأوقيانوس في التصور الميثولوجي نراه -كما أسلفنا الإشارة- يتكرر في التعليق الوارد علىٰ شذرة هيبو في متن السكوليوم، حيث نقرأ: «**وهوميروس يقول نفس الشيء**»[(٣)].

وختامًا: التزامًا بنهجنا في الاحتراس من نسبة الأفكار دون مستند دوكسوغرافي مسوغ ومكين؛ فإنَّ ما سبق هو كل ما يمكننا قوله في شأن الفكر الفلسفي الذي قدَّمه هيبو، ولا نزيد. وعليه؛ فإنّنا نرد التوسع الذي تنساق فيه بعض الكتابات التأريخية[(٤)] في توصيفها لذلك الفكر.

---

(١) كذا يرسم الشهرزوري اسم هوميروس.

(٢) شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري، «نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة» ج١، الطبعة الأولىٰ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند ١٣٩٦-١٩٧٦، ص ١٦و١٧.

(٣) scholium de Genève sur Homer, iliade XXI 195.

(٤) كمثال علىٰ هذا التوسع المردود في نظرنا، تقديم جومبرز لهيبو بوصفه فيلسوفًا «منشغلًا بالتوفيق بين نظريات برمنيد ونظريات طاليس»؛ وأنَّه «أخرج من الرطوبة البارد والحار، أي الماء والنار، جاعلًا النار مبدأ فاعلًا، والماء مادة منفعلة».

Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique. trad. de Aug. Reymond e éd. Paris: F. Alcan; Lausanne: Payot, 1908, p396.

حيث لا نرىٰ لقول جومبرز مستندًا موثوقًا؛ إذ لم نر في إحالته علىٰ شرح الإسكندر لميتافيزيقا أرسطو وكذا شرح هيبوليت ما يكفي لتماسك الإسناد.

- ٤ -

ميطرودور اللامباسكي

يعد ميطرودور اللامباسكي من بين «الفلاسفة» التوفيقيين الذين ظهروا في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد. غير أنَّه لم يقتصر علىٰ التوفيق بين الأطاريح الفلسفية السابقة؛ بل وجَّه نزوعه التوفيقي في منحىٰ ديني/فلسفي، حتىٰ بلغ إلىٰ حد التنطع إلىٰ التوفيق بين الميثولوجيا والفلسفة الأيونية بطريقة فجة[١]! حيث رأىٰ في أجاممنون Agamemnon دلالة علىٰ الأثير، وفي أخيل Achille الشمس، وفي هيكطور Hector القمر، وفي باريس Paris وهيلين Hélène الهواء والأرض (التراب)؛ بل «رأىٰ في ديميتر Déméter وديونيسيوس Dionysos وأبولون Apollon أجزاء من الجسد

(١) ثمة صمت مطبق في شأن المشروع الفكري الذي بلوره ميطرودور اللامبساكي، ولعله صمت راجع إلىٰ تواضع القيمة الفكرية لهذا المشروع. وكل ما وجدناه لتأسيس هذا الوجيز، هو ذاك المقتطف الذي نقله جومبرز عن هيشيوس Hésychius انظر المقتطف عند جومبرز:

Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique. trad. de Aug. Reymond e éd.Paris: F. Alcan; Lausanne: Payot, 1908, p398.

الحيواني، هي الكبد والطحال والمرارة»[1]!

ولا سبيل إلىٰ تفسير سبب هذه الاختيارات البيولوجية، ولكن كل ما يمكن قوله هو أنَّ هذه الطريقة الفجة التي اعتمدها ميطرودور في تأويل الميثولوجيا الدينية بتقريبها إلىٰ مفاهيم العلم الفلسفي، تجعلنا نرىٰ فيها ثاني موقف هيرمونيطيقي ديني في تاريخ الفكر الفلسفي، بعد محاولة ثياجين الريجيومي Théagène de Rhégium (أواخر القرن السادس قبل الميلاد)، الذي «**حاول إنقاذ مقام هوميروس عن طريق التأويل المجازي**»[2] بعد التهجم القوي الذي تعرض له علىٰ يد كزينوفان.

---

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, ibidem.

(٢) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, ibidem.

خاتمة الضميمة

إذا كنّا قد لاحظنا عند دراستنا لديوجين الأبولوني وأرخيلاوس، أنهما قاما بإجراء لحاظ منهجي يقوم علىٰ جدلية الانتقاء والتوفيق؛ فإنَّ منتهىٰ الفلسفة ما قبل السقراطية مع هيبو يفيد الانصراف إلىٰ تأسيس الموقف المعرفي علىٰ الانتقاء والتقليد. كما أنَّ ميطرودور اللامبساكي بنزوعه التأويلي التقريبي بين الفلسفة والميثولوجيا، يدل علىٰ أنَّ الفكر الفلسفي ما قبل السقراطي خلص إلىٰ منتهاه، وفقد قدرته علىٰ الإبداع النظري.

وذلك مؤشر علىٰ أنَّ اللحظة التاريخية كانت تستشعر حاجات ثقافية جديدة تستلزم نظرا فلسفيا جديدا. وبالفعل عندما ننظر إلىٰ زمن هؤلاء الفلاسفة سنلحظ أنهم جاؤوا علىٰ عتبة النقلة المعرفية التي ستشهدها أثينا بظهور السوفسطائية ومجادلها سقراط. وهي النقلة الموصولة بشرط سوسيو- ثقافي يتمثل في ازدهار المدينة/ الدولة، وما ارتبط بها من تطوير في النظام السياسي بظهور الديموقراطية. ذلك الحدث النظري والمجتمعي الذي استوجب تعليما جديدا يرنو نحو تطوير ملكة الجدل والاستدلال، وفهم الظواهر السياسية والاجتماعية والاقتدار علىٰ إدارة الشأن العام،

الذي صار بفعل الدمقرطة شأنا «عاما»، حتىٰ علىٰ مستوىٰ تسييره.

إن الديموقراطية بوصفها حكم الشعب بالشعب، أو بتعبير أدق حكم الشعب بنخبة «يختارها» الشعب، لم تكن فقط نقلة نوعية في أسلوب الحكم، بل كانت أيضا نقلة ثقافية ومجتمعية، حيث انساق الفكر نحو تركيز الاهتمام أكثر علىٰ المسألة السياسية والأخلاقية، أي الانشغال بالتنظير للمسألة الإنسانية.

وهذا ما نلحظ المؤرخين القدماء يشيرون إليه عند حديثهم عن هذه اللحظة التي بدأت بالسفسطائية وسقراط؛ حيث اختزل شيشرون في هذا الأخير لحظة انتقال اهتمام الوعي الفلسفي من المستوىٰ الكوسمولوجي إلىٰ المستوىٰ المجتمعي، حيث قال إن سقراط «أنزل الفلسفة من السماء إلىٰ الأرض»، قاصدا بذلك أن انشغال العقل الفلسفي ما قبل السقراطي كان اهتماما بمملكة السماء، وأن السقراطية هي التي أحدثت النقلة الموضوعاتية من الاهتمام بالفلك والكون إلىٰ الاهتمام بالإنسان؛ وهي الفكرة ذاتها التي نجدها لدىٰ ديوجين اللايرسي عندما وضع أرخيلاوس Archélaüs كآخر مُعَبِّر عن الفلسفة الطبيعية ما قبل السقراطية، عندما قال: «أرخيلاوس الأثيني أو الملطي ... كان تلميذا لأنكساغور وأستاذا لسقراط. لقد كان أول من جاء بالفيزياء من أيونيا إلىٰ أثينا. ومن هنا جاءت تسميته بالطبيعي، فضلا عن سبب آخر، وهو أن هذا القسم من الفلسفة ينتهي معه، في الوقت الذي

يُدخل سقراط الأخلاقَ»[1].

صحيح أنّا انتقدنا هذا الاختزال في كتابنا «فيثاغور والفيثاغورية»، وأشرنا إلىٰ أن الفلسفات ما قبل السقراطية لم تخل من اهتمام بالمسألة الأخلاقية، وفي سياق الاستدلال أعطينا مثالا بالفلسفة الفيثاغورية كنموذج.

ونحن إذ نكرر هنا هذا النقد، ناظرين إلىٰ مقالة شيشرون وديوجين اللايرسي بوصفها مشوبة بالاختزالية، فإننا في الوقت ذاته لا ينبغي أنْ ننفي أنَّ لحظة السفسطائية وسقراط كانت أكثر إيغالا من كل اللحظات الفلسفية السابقة في الاهتمام بالظاهرة الإنسانية وبحثها.

وهذا الاهتمام هو ما أشرنا إليه سابقا، عندما أكدنا علىٰ أنه مؤشر علىٰ تحول ثقافي ومجتمعي، جعل من المشاريع الفلسفية لديوجين، وأرخيلاوس، وهيبو، وميطرودور، خطابا متأخرا جدا عن موعده، الذي كان موعد الأنسة والجدل السياسي.

---

(١) الطيب بوعزة «فيثاغور والفيثاغورية بين سحر الرياضيات ولغز الوجود»، ص ٣٢٨-٣٢٩

خاتمة الكتاب

استجماعًا للسابق، قلنا بأنَّ هذه اللحظة التاريخية التي خصصنا لها هذا الكتاب، تمتد من منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، حتىٰ لحظة ظهور التفلسف السوفسطائي والسقراطي. وقد لاحظنا أنها شهدت آخر محاولات استدعاء نمط النظر الأيوني. وأنَّ ذلك الاستدعاء سار في مسارين متباينين:

أحدهما: مسار إعادة التأسيس الذي لم يخل عند بعض النماذج الفلسفية (أمبادوقليس، أنكساغور، لوقيبوس/ديموقريط) من تجديد إبداعي.

والمسار الثاني: مسار التقليد، الذي اقتصر علىٰ انتقاء أطروحة أو أكثر من أطاريح الفكر الفلسفي الأيوني، واحتذائها بعقلية تكرارية مع هيبو وميطرودور.

وقد أكَّدنا أن الانتهاء إلىٰ هذا التقليد دليل علىٰ أنَّ الإمكان النظري للتفلسف الأيوني فقد قدرته علىٰ الإبداع، في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد، بعد كثرة تجريب ذلك الإمكان في مختلف المسارات المحتملة. إذ تراكم تراث فكري مثقل بالتنوع والاختلاف؛ فلم يترك لأواخر الفلاسفة المتأثرين بالفكر

الأيوني، في اللحظة التاريخية التي وجدوا فيها، أي خيار معرفي جديد، سوىٰ إجراء فعل التوفيق بين الأطاريح النظرية السابقة.

والقول بكثرة تجريب الإمكان النظري للفكر الملطي/الأيوني نريد به التنبيه إلىٰ ملحوظة مهمة؛ وهي أنَّ هذا الفكر لم يشهد تأسيس أي مدرسة، أو بتعبير آخر لم يرزق أي فيلسوف من الفلاسفة الأيونيين تلامذة يحتذونه ويكررون فكره؛ علىٰ عكس الضفة الإيطالية، حيث نجد فيثاغور وبرمنيد يُتخذان مرجعين ينافح عنهما أتباع متشاركون في إهاب مذهبي موحد.

أجل، كل مفكر ظهر في السياق الفلسفي الأيوني تبدىٰ مفردًا بلا سلف سابق ولا خلف لاحق؛ إذ كما لم يعترف بالاستمداد من سلفه والانتساب إليه، لا نلقىٰ له خلفًا يتمذهب بمذهبه.

وحتىٰ إذا اعترض القارئ بالقول: إنَّ في تاريخ فكر أيونيا تمذهبًا صريحًا في مدرستها الأبديرية مع لوقيبوس وتلميذه ديموقريط؛ فإنَّنا نجيب بأنَّ هذا الاستثناء نفسه يبدو لنا بنفس الملمح العام؛ إذ عندما نمعن النظر فيه نلقىٰ ديموقريط ينكر فضل لوقيبوس، ويتمظهر فردًا بلا سلف. حيث لم يذكر ولو بكلمة تتلمذه علىٰ لوقيبوس، والمرة الوحيدة التي تحدث فيها عن غيره من المشتغلين بالفكر، استعلىٰ عليهم جميعًا بالقول: «**من بين معاصري لا أحد منهم سافر أكثر مني، وإني تقدمت ببحوثي مسافة أبعد من أي أحد**»[1].

---

(1) Clément d'Alexandrie, Stromates, I, 15, 316.

وعليه؛ يصح القول إنَّ كل الأيونيين (طاليس، أنكسيمندر، أنكسيمنس، هيراقليط، ديموقريط، أنكساغور) دخلوا تاريخ الفكر فرادىٰ بلا تبع. وهذا ما حرصنا علىٰ إبرازه منذ دارستنا لأوائل الأيونيين، في آخر عبارة من كتابنا «**الفلسفة الملطية**»، حيث قلنا: «**أكدنا، من خلال مقارنتنا بين طاليس وأنكسيمندر وأنكسيمنس، أنَّ المعنىٰ الحقيقي للتلمذ الفلسفي هو المغايرة لا الاتباع**»[(١)]؛ حيث لاحظنا أنَّ كل واحد منهم حرص، رغم تلقيه عن سابقه، علىٰ مغايرته لا علىٰ احتذائه. وهو ما أكدناه أيضًا عند دراستنا لهيراقليط؛ حيث بيَّنَّا تمايزه عن الفلسفة الملطية في كليتها؛ فقلنا: «**إنَّ قياس النظرية الهيراقليطية، وما أثمرته من رؤية إلىٰ العالم، بالرؤية الفلسفية الملطية التي سبقتها يؤكد بلا شك وجود تمايز وجدة. وهو في تقديرنا تمايز منظوري، يعني أنَّ طريقة قراءة الوجود التي وضعها هيراقليط مباينة لطرائق القراءات الفلسفية التي سبقته**»[(٢)]؛ كما سجلنا عنده النغمة الأيونية ذاتها في الانفراد؛ حيث ينفي هيراقليط صراحة فضل أستاذية غيره عليه، بادعائه في الشذرة الواحدة بعد المئة المروية عند بلوتارك[(٣)] بأنَّه «**علَّم نفسَه بنفسه**»!

---

(١) الطيب بوعزة، الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٣، ص ٥٧٥.

(٢) الطيب بوعزة، هيراقليط فيلسوف اللوغوس، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٥، ص١٩.

(٣) Plutarque, Contre Colotès 20; 118 C.

صحيح يمكن أن نشكك في هذا الاستعلاء والنفي لفضل السابق، لكن رغم ذلك؛ فإنَّه لا يمكن أن ننكر أنَّ كل هؤلاء الفلاسفة الأيونيين كانوا بالفعل مختلفين في أطاريحهم الفلسفية؛ مما يؤكد تجذر الفرادة والحس الإبداعي في عملهم الفكري.

وهكذا عندما استعملنا نعت «الأيوني» أو «الملطي»؛ فلم يكن ذاك الاستعمال للدلالة علىٰ وجود انسياق في سلك مدرسي مذهبي موحد، بل هو في أقصىٰ الحالات مجرد نعت نشير به إلىٰ التقارب في الحسّ المنهجي وموضوع تشغيله؛ أما محصول إجراء ذلك الحس علىٰ الموضوع؛ فمختلف. حيث امتازت «التيارات» الأيونية بغياب التبعية والتقليد؛ فكان كلما ظهر مفكر افترق عن سابقه بأطروحة فلسفية مخصوصة به.

لكن، لما وصلت الفلسفة الأيونية إلىٰ نهاية القرن الخامس قبل الميلاد، توقف إمكانها النظري عن توليد الجديد، وكأنَّه استنفد كل الاحتمالات المعرفية لتجريبه؛ فلم يجد النُظَّار المشتغلون في سياق الفكر الأيوني مندوحة من إجراء فعل التبعية والتقليد بالانتقاء والتوفيق، كما هو الحال مع ديوجين الأبولوني، أو تكرار الفكر الأيوني ذاته بانتقاء أطروحة من أطاريحه كما هو الحال مع أرخيلاوس الأثيني، ثم خاصة مع هيبو، وإيدايوس Idaîos d'Himéra اللذين كانا صريحين في نهج التقليد[1].

(١) إذا كان هيبو قلد طاليس، فإنَّنا نجد عند إيدايوس Idaîos d'Himéra، معاصر =

ودال جدًا أنَّ لحظة ظهور التقليد في سياق الفكر الفلسفي الأيوني كانت هي بالضبط لحظة انطفاء وأفول وهج هذا الفكر، وكأنَّه توكيد علىٰ أنَّ فعل التقليد يقتل الفلسفة ولا يحييها!

غير أنَّه لا ينبغي أن نرجع توقف الدفق الإبداعي للإمكان النظري للفكر الأيوني إلىٰ مجرد كثرة استعماله وتقليب النظر في مختلف احتمالاته المعرفية؛ بل الحقيقة أنَّ اللحظة التاريخية التي توقف فيها، أي نهاية القرن الخامس (ق م)، كانت تستوجب الانتقال إلىٰ إمكان نظري جديد. وهو ما سنبيّنه عند دراستنا للفكرين السوفسطائي والسقراطي؛ حيث سنرىٰ أنَّ الزمن الفلسفي الذي اشتغل فيه أواخر الأيونيين لم يكن مناغمًا لهم، ولا مستعدًا لاحتمالهم.

---

* هيبو، تبعية صريحة أيضًا؛ حيث اتخذ من مبدأ أنكسيمنس، أي الهواء، مرتكزًا لموقفه الفكري. وليس في الدوكسوغرافيا أي شيء عن إيدايوس سوىٰ ما ذكرناه؛ لذا لم نفرد له فقرة بحثية مستقلة، وآثرنا التحشية له بهذه اللمحة الوجيزة الواصفة لعلاقته بأنكسيمنس.



لماذا هذا الكتــاب ؟



تاريخ الفكر الفلسفي الغربي
قراءة نقدية (٦)

شهدت الحقبة الممتدة من منتصف القرن الخامس قبل الميلاد وحتى لحظة ظهور التفلسف السوفسطائي والسقراطي آخر محاولات استدعاء نمط النظر الأيوني، وذلك عبر مسارين متباينين؛ أحدهما مسار إعادة التأسيس، والآخر مسار التقليد والذي كان دليلاً على انحسار الإمكان النظري للتفلسف الأيوني.

كما أنه لم يرزق أحد من الفلاسفة الأيونيين تلامذة يحتذون نسقهم وينشرون أفكارهم، حيث تبدّى كل مفكر أيوني مفردًا بلا سلف سابق ولا خلف لاحق.

يأتي هذا الكتاب السادس من سلسلة القراءات النقدية لتاريخ الفكر الفلسفي الغربي، والصادر عن مركز نماء، ليتتبع ويحلل ويجلي فيها المؤلف تاريخ أفول «التفلسف الأيوني»، والذي يراه قد توقف إمكانها النظري عن توليد الجديد، وكأنه، أي التفلسف الأيوني، استنفد كل الاحتمالات المعرفية لتجريبه.

أرجع المؤلف سبب توقف الإمكان النظري لدى التفلسف الأيوني إلى سببين أساسيين؛ الأول متعلق ببروز مظاهر التقليد وكثرة الاستعمال، بالإضافة إلى تقليب النظر في مختلف احتمالاته المعرفية، وذلك في الفترة ما بعد نهاية القرن الخامس ما قبل الميلادي، والثاني متعلق بكون اللحظة التاريخية وقتها استوجبت الانتقال إلى إمكان نظري جديد، حيث أن الزمن الفلسفي الذي اشتغل فيه أواخر الأيونيين، حسبما يرى المؤلف، لم يكن مناغمًا لهم، ولا مستعدًا لاحتمالهم.

المؤلــف:

د. الطيب بوعزة

- كاتب وباحث مغربي.
- أستاذ التعليم العالي بمركز تكوين المعلمين بطنجة.
- حاصل على الدكتوراة في الفلسفة من كلية الآداب - جامعة محمد الخامس (٢٠٠٣).
- حاصل على شهادة الدراسات المعمقة في علم الاجتماع من كلية الآداب - جامعة محمد الخامس (١٩٩٢).
- حاصل على شهادة الأهلية للتدريس، تخصص منهجية الفلسفة، من كلية التربية بالرباط (١٩٩١).

من إسهاماته البحثية:

- نقد الليبرالية، تنوير للنشر (٢٠١٣).
- خمسة إصدارات ضمن سلسلة مركز نماء «تاريخ الفكر الفلسفي الغربي: رؤية نقدية»:
  (في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة / الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية / فيثاغور والفيثاغورية / هيراقليط فيلسوف اللوغوس / كزينوفان والفلسفة الإيلية).
- له العديد من الدراسات والمقالات المنشورة في عدد من المجلات العلمية والدوريات المحكمة.

البريد الإليكتروني:

tayebbouazza@yahoo.fr

الثمن: ١٥ دولار
أو ما يعادلها





مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

info@nama-center.com